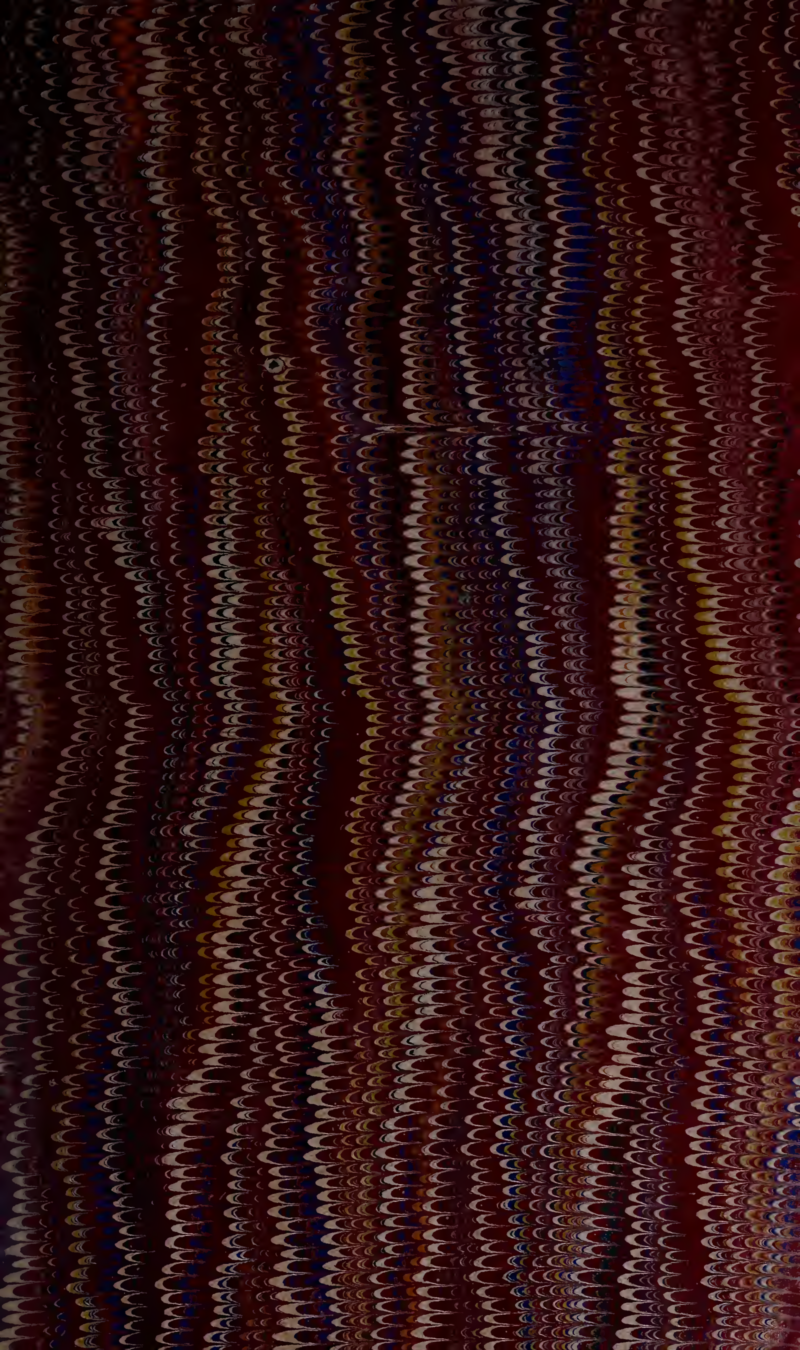




Institut Smithsonian

HISTOIRE

DE

L'INTELLIGENCE,

Par P. DOUBLET.

HISTOIRE PROPREMENT DITE.

NOOGÉNIE.

PREMIÈRE PÉRIODE.

Il ne trouvera dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendront, et, parmi ceux-là, pas un qui voudra en parler.

(J.-J. Rousseau, *Confess.*, liv. VIII.)

PARIS,
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE,
Ancien Elève de l'Ecole normale,
RUE PIERRE-SARRAZIN, 14.

—

1858.

HISTOIRE

DE

L'INTELLIGENCE.

IMPRIMERIE DE C.-F. CANU,
ÉVREUX, RUE CHARTRAINE, 25.

HISTOIRE

DE

L'INTELLIGENCE,

PAR P. DOUBLET.

HISTOIRE PROPREMENT DITE.

NOOGÉNIE.

> Il ne trouvera dans toute l'Europe que peu de lecteurs qui l'entendront, et, parmi ceux-là, pas un qui voudra en parler.
>
> (J.-J. ROUSSEAU, *Confess.*, liv. VIII.)



PARIS,
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE,
Ancien Elève de l'Ecole normale,
RUE PIERRE-SARRAZIN, 14.

—

1858.



M – Ch – M – Ph.

M – D.L – M – P.

G – S – M – R.

P. D.

Je veux garder cette dédicace à la tête de mon livre. Les personnes qui s'y trouvent indiquées ont été pour moi presque des divinités ; que leurs noms et leurs images restent l'amour de toute ma vie.

P. D.

A MONSIEUR SABLIER,

PROFESSEUR DE PHYSIQUE

AU COLLÈGE D'AIX.

Mon cher Sablier,

Permettez-moi de vous dédier ce livre, il vous appartient presque autant qu'à moi : je n'ai fait, pour ainsi dire, que d'y résumer nos longues causeries philosophiques d'autrefois, quand nous nous promenions le soir à la Courade, ou qu'assis tous les deux à l'ombre du gros chêne qui domine son petit pont, nous lisions ensemble notre ami M. Duval-Jouve, dont le livre venait de paraître, et discutions entre nous l'opinion des philosophes modernes sur la nature de la raison. Quels délicieux entretiens ! Comme ils ont passé vite ! Que n'ai-je le talent de Platon pour les faire revivre dans un dialogue brillant et animé ? Laissez-moi du moins vous en présenter un pâle souvenir.

Évreux, jeudi 13 mai.

P. DOUBLET.

UN MOT DE RÉPONSE A MES CRITIQUES.

Courage, mon cher Doublet! ne vous occupez pas de vos critiques, répondez-leur, aussitôt que vous le pourrez, par votre second volume.

(M. Charma, *lettre particulière.*)

Il a paru sur la première partie de ce travail, dans plusieurs journaux de la capitale, des critiques étranges et vraiment incroyables. Je n'ai point répondu à ces critiques; pourquoi? est-ce dédain de ma part ou crainte d'être réfuté dans une discussion publique? nullement. Ces critiques, je l'avoue, ne méritaient guère que du dédain; mais je n'ai pas cet orgueil désirable qui met au-dessus d'une injuste appréciation et rend indifférent à tout ce que peut dire autour de vous l'ignorance qui ne vous comprend pas, le savoir jaloux qui vous comprend trop et la vanité ridicule qui croit vous comprendre et vous explique à sa manière. Quant à la peur d'être refuté, je ne l'éprouve pas le moins du monde, à tort peut-être, mais c'est ainsi : j'ai foi dans mes idées et

confiance en moi-même pour les défendre et les faire triompher; de plus, j'aime la discussion, c'est mon élément naturel et j'aurais du plaisir à m'y laisser entraîner : ce n'est rien de tout cela ; mais je souffre depuis long-temps, ma santé s'affaiblit de jour en jour et peut-être que la mort n'est pas loin pour moi. Je n'ai pas de temps à perdre si je veux achever l'œuvre que j'ai commencée, ni de force à dépenser inutilement ; je serais coupable à mes yeux, si j'épuisais le peu qui me reste dans un débat frivole et sans utilité véritable : voilà le motif qui m'a empêché de répondre et qui m'en empêchera toujours.

Que mes critiques triomphent donc et qu'ils triomphent tranquillement! rien ne viendra troubler leur triomphe.

La postérité jugera ce que les philosophes d'aujourd'hui n'ont pas encore voulu examiner.

(Montesquieu.....)

Προδίκος εἰμὶ τῆς ἐναργείας, id est, evidentiæ advocatus sum et patronus.

(P. de Valentia., *Academ.*, § IV, 26.)

Inimica ratio : videre, non auspicari volo.

(*Hist. de l'intell.*, 1[re] période, p. 102.)



Qu'est-ce que l'intelligence ? L'intelligence peut-elle avoir une histoire ?

(*Lettre particulière.*)

I.

Il est une science particulière que tout le monde possède sans pour ainsi dire l'avoir apprise et qui domine les hommes presque à leur insu; son existence est prouvée par cela seul qu'ils jugent et se conduisent comme s'ils l'avaient ; obscure dans son ensemble, nul ne saurait s'en rendre compte, ni l'exposer; mais quand un cas particulier se présente, elle se révèle tout-à-coup par une application claire, nette, positive, puis elle rentre dans l'ombre : on la sent dans chaque jugement, dans chaque détermination ; mais hors de l'application, elle est comme si elle n'était pas : *voilà* L'INTELLIGENCE.

D'où vient cette mystérieuse instruction que tout le monde porte en soi et que personne ne se souvient d'avoir acquise, si étendue qu'elle contient et dépasse toutes les doctrines philosophiques, si pleine d'autorité qu'elle les juge et leur survit, et, en même temps, si obscure que l'humanité qui la possède est forcée de la rapprendre ?

(Th. JOUFFROY, *Mélang. phil.*, De la phil. et du sens comm.)

II.

Τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικαὶ γίνονται· αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται, κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα.

(PLUTARQUE, *De placitis philos.* lib. IV, XI.)

Quotquot sine arte nostra notitiæ rerum mente excipiuntur, φυσικαὶ, id est, *naturales*, vocantur, suoque nomine προλήψεις. Quæ vero arte et studio atque disciplina notitiæ comparantur, τεχνικαι ἔννοιαι, id est, artificiosæ notitiæ sunt, nec proprio nomine insigniuntur.

Logos, id est, ratio ipsa (intelligentia), propter quam homines rationis participes (raisonnables, intelligents) esse dicuntur, ἐκ τῶν προλήψεων, id est, ex *naturalibus* illis prænotionibus atque *notitiis* in animo collectis confici atque consummari constareque dicitur :

quod primo ætatis septennario absolvi solere putant stoici.

(Petrus de Valentia, *Academica*, § IV, 23, 24).

III.

L'intelligence humaine n'est pas autre chose qu'un ensemble de notions, d'idées au moyen desquelles ou avec lesquelles nous comprenons les choses présentes et d'après lesquelles nous les jugeons. Selon les stoïciens, nous avons acquis toutes ces notions durant les sept premières années de notre vie : en sept ans, d'après ces philosophes, notre intelligence s'est trouvée achevée et complète; — c'est l'histoire de cette formation que nous allons essayer de raconter.

(Voyez *Hist. de l'intell.*, 1re part., liv. II, ch. V, § VI.)



PREMIÈRE PÉRIODE.

PREMIÈRE PÉRIODE.

LE TACT.

HISTOIRE DE SON DÉVELOPPEMENT.

La conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets est une opération de l'esprit dont les philosophes seuls s'étonnent, mais dont ils ont bien le droit de s'étonner; et le peuple, qui rit de leur surprise, la partage bientôt pour peu qu'il réfléchisse. Pour expliquer cette opération, il est nécessaire de se mettre en quelque sorte à la place d'un enfant qui vient de naître, et de suivre le développement de ses idées. Ce cours d'ignorance, si on peut l'appeler de la sorte, est beaucoup plus utile que ce qu'on appelle quelquefois si gratuitement cours de science dans nos écoles.

Dans cette question le philosophe s'attachera surtout au toucher comme étant celui de nos sens qui nous fait vraiment connaître l'existence des objets extérieurs.

(D'Alembert, *Pensées sur la philosoph.* IV.)

Comment se fait le développement du toucher? comment nos premières connaissances arrivent-elles à notre âme? N'avons-nous pas oublié tout ce qui s'est passé dans les ténèbres de notre enfance? Comment retrouverons-nous la première trace de nos pensées? N'y a-t-il pas même de la témérité à vouloir remonter jusque-là? Si la chose était moins importante, on aurait raison de nous blâmer; mais elle est peut-être plus que tout autre digne de nous occuper, et ne sait-on pas qu'on doit faire des efforts toutes les fois que l'on veut atteindre à quelque grand objet?

(Buffon, *Hist. natur. de l'homme. Des sens en général.* T. III, p. 362.)

I. L'état primitif de notre intelligence retrouvé sous la multitude des faits accidentels qui constituent notre état présent. — II. Histoire du Tact. — III. Essai sur l'histoire du toucher chez un aveugle-né.

I.

C'est dans le sein maternel, bien long-temps sans doute avant notre naissance, à une époque dont nous n'avons plus aucun souvenir, que commence la formation de notre intelligence. Pour la suivre dans ses déve-

2

loppements véritablement historiques, il nous faudrait pouvoir remonter, par la pensée, jusqu'à ces premières heures de la vie durant lesquelles l'enfant, à peine formé, existe déjà, nous disent les naturalistes et les médecins[1], par le sentiment qu'il a de lui-même et des différentes parties qui le composent. Nous ne le pouvons pas : l'état dans lequel nous nous trouvions alors, si nous l'avons perçu, a depuis totalement disparu de nos souvenirs. Il n'existe plus pour la mémoire, mais il existe encore pour la perception, et nous pouvons le retrouver aujourd'hui dans tout état sous lequel nous pouvons nous saisir ; il est au fond de notre état présent, et si, dans cet état, nous savons reconnaître et mettre de côté par la pensée tout ce qui tient à la nature du lieu dans lequel nous nous trouvons, à l'état présent de nos organes, à nos

[1] « Trois jours après la conception » il y a dans la matrice une bulle » ovale très-petite, formée par une » membrane très-fine et renfermant » une liqueur pareille à du blanc » d'œuf. Sept jours après on y peut » apercevoir quelques petites fibres » réunies, qui sont les premiers li- » néaments ou les premières ébau- » ches de l'*embryon*. Quinze jours » après la conception on commence » à bien distinguer la tête, à recon- » naître les traits les plus apparents » du visage : le nez se montre sous la » forme d'un petit filet proéminent » perpendiculaire à une ligne qui » indique la séparation des deux lè- » vres ; on voit deux points noirs à » l'endroit des yeux, deux petits trous » à l'endroit des oreilles; les bras et » les jambes ne paraissent encore » que sous la forme de petites protu- » bérances. A un mois l'*embryon* a » plus d'un pouce de longueur; la fi- » gure humaine n'est plus équivoque; » toutes les parties de la face sont » déjà reconnaissables; toutes les » parties du corps sont dessinées et » apparentes : en cet état on peut lui » donner le nom de *fœtus*. A six se- » maines le *fœtus* a près de deux » pouces de longueur. On aperçoit à » peu près dans ce temps le mouve- » ment du cœur; on y distingue des » marques sensibles du sexe dont » il est. Toute cette opération est » en quelque sorte exprimée jus- » qu'ici par ces deux vers latins :

Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,
Bis senum carnes, ter senum membra figurant.

» Ce qui forme un espace de qua- » rante-cinq jours. Voilà l'instant, » le terme où le souffle vivifiant de la » divinité anime cette frêle machine, » met en jeu la sensibilité de ses » différents organes, et répand le » mouvement et le sentiment dans » toutes ces parties. » — (*Diction. raisonn. d'histoire naturelle*, au mot HOMME.) — Voyez aussi le Dictionn. de médecine, ibid.)

Je prends ce point de départ sans

idées acquises, nous aurons certainement retrouvé notre état primitif, et de cet état primitif ainsi retrouvé, comme de notre état primitif lui-même, nous pourrons partir pour raconter l'histoire de la formation de notre intelligence.

« Je suis assis en ce moment au sommet d'une petite » montagne, sur une pierre, le dos mollement appuyé » contre des touffes de thym et de myrte, et la main » gauche appliquée sur l'écorce d'un pin [1]. J'ai sous les » yeux un paysage délicieux, étendu et varié : à l'ho- » rizon, la mer et plusieurs chaînes de montagnes ; au » fond de la vallée, mais s'élevant déjà sur les premiers » degrés de la montagne au sommet de laquelle je suis » assis, la petite ville de Grasse, avec son sol accidenté, » ses jardins en amphithéâtre, ses routes qui serpentent

croire absolument à la vérité des lignes qui précèdent. Une chose, en effet, reconnue de tous aujourd'hui ou qui doit l'être, c'est que la vie ne commence pas dans le *fœtus* à un moment donné, elle y est dès le principe ; mais si nous voulions remonter à l'origine même de la vie, nous nous trouverions fort embarrassés, et peut-être ne trouverions-nous plus au-delà du point fixé par les naturalistes et les médecins aucun point où il nous fût possible de nous arrêter. Ce terme a du moins l'avantage de fixer les idées et d'être le point de départ d'un développement que nous pouvons comprendre parce que tous les faits dont il se compose rentrent dans la catégorie de faits connus et tombent sous nos idées claires et parfaitement comprises.

[1] Ce mot *appliquée* a paru ridicule à la critique et je ne m'en étonne pas. Il le serait assurément dans une œuvre purement littéraire où l'on n'a besoin d'exprimer que des idées ordinaires et connues ; mais ici peut-être ne l'est-il pas tout-à-fait. Celui que la critique me propose pour le remplacer serait ridicule à un autre point de vue ; j'aurais en le prenant sacrifié la pensée au mot ; dans quel but un pareil sacrifice et pour plaire à qui ?... Je tiens peu aux mots dont je me sers pour dire ma pensée, mais je tiens énormément à ma pensée, et pour la dire complètement comme je la conçois j'ai fait bien des sacrifices. Voilà le secret des singularités que présente mon livre. Je ne veux pas défendre ces singularités, mais je demande au lecteur de vouloir bien les comprendre avant de me les reprocher comme des imperfections et des défectuosités ; je n'écris pas un roman, j'écris un livre de philosophie, et je ne saurais oublier le précepte de Kant : *Il ne faut songer en pareille matière à aucune popularité, il faut au contraire s'attacher à la précision du langage*... (KANT, *Principes métaph. du droit*, préf.)

» au soleil sur le penchant des collines ou courent au » fond des vallées, et ses riantes maisons de campagne » dont la forme blanche sort délicieusement du vert » bleu des oliviers ; près de moi, sur une terrasse na- » turelle, suspendue au flanc du rocher, des fleurs de » toutes les couleurs autour desquelles bourdonnent des » myriades d'insectes, et des chênes-verts qui me cou- » vrent de leur feuillage et de leur ombre ; au-dessous » de moi, des rosiers, des lilas et des orangers en fleurs; » à côté, un peu à droite, la chute d'un petit torrent [1]. » Voilà mon état présent. Otons de cet état tout ce qui tient aux particularités dont je parlais tout à l'heure, et, dans ce qui restera, nous aurons notre état primitif.

Premièrement, j'aperçois ces maisons, ces arbres, ces fleurs, en un mot tous ces objets qui sont là devant moi; mais l'existence en moi, je veux dire dans mon état présent, de tous ces objets, tient à certaines particularités qui n'existaient pas dans mon état primitif : d'abord, à la lumière du soleil répandue parmi ces objets [2]; ensuite, à mes yeux ouverts et parfaitement développés. L'on peut supposer autour de moi, dans le sein maternel, des objets sinon pareils, du moins analogues à ceux-ci; mais, d'une part, ces objets ne sont point éclai-

[1] Voyez *Histoire de l'Intellig.*, 1[re] partie, liv. I, § I.

[2] En adoptant cette manière de parler, je ne veux pas dire qu'elle soit vraie ni qu'elle exprime autre chose au fond qu'une illusion. Je la trouve en usage et je m'en sers pour traduire un fait bien connu sans examiner si, ce fait, elle l'exprime ou le fausse. C'est une remarque que j'ai cru devoir faire une fois pour toutes et dont le lecteur voudra bien se souvenir: en adoptant et parlant quelquefois la langue du vulgaire ou celle des savants, je n'adopte pour cela ni les croyances du premier ni les hypothèses des seconds.

rés : d'autre part, je ne saurais les apercevoir, par conséquent ils n'existent pas pour moi.

Deuxièmement, je sens l'odeur des roses, des orangers, des lilas, du thym, du myrte, des jacinthes, etc. ; mais la présence en moi, actuellement, de toutes ces odeurs, tient encore à des circonstances particulières qui vraisemblablement n'existaient pas dans mon état primitif : d'abord, à la nature même de ces odeurs, qui contraste avec celle du sens chargé de les percevoir ; ensuite, à mon odorat parfaitement développé et placé dans des conditions qui favorisent sa perception au lieu de l'entraver. Peut-on supposer odorante la liqueur dont l'enfant vit entouré dans le sein de sa mère ? Je ne sais ; mais, en la supposant telle, l'odeur qu'elle possède, cette odeur dans laquelle j'ai été nourri, aux dépens de laquelle, pour ainsi dire, j'ai été formé, est d'une nature trop semblable à la mienne pour avoir quelque action sur mes organes. Ajoutez à cela l'imperfection de l'odorat chargé de percevoir cette odeur et les sérosités de toute nature qui, s'amassant dans ses conduits, gênent forcément son action, et vous aurez plus de raisons qu'il n'en faut pour retrancher les odeurs de votre état primitif, comme déjà vous en avez retranché la lumière et les couleurs.

Troisièmement, j'entends le murmure du vent, le bruit de la cascade, le bourdonnement des insectes, etc ; mais tous ces bruits, dans mon état présent, tiennent à des circonstances qui n'avaient pas lieu dans mon état primitif : d'abord, à la nature particulière du lieu

où je suis, ouvert, pour ainsi dire, à tous ces bruits; ensuite, à l'état de développement de mon sens auditif. Dans le sein maternel, ces bruits ne m'arrivaient pas, ou m'arrivaient brisés par les obstacles, affaiblis et tout-à-fait imperceptibles; d'autre part, l'organe, chargé de les recevoir et de me les transmettre, existait à peine, encore non pourvu des conditions qui rendront plus tard sa perception efficace.

Je ne trouve en moi, dans mon état présent, aucune saveur; et, sans doute, il n'y en avait pas non plus dans mon état primitif; car, en supposant dans la bouche de l'enfant qui doit naître certain liquide sapide, soit qu'il y pénètre du dehors ou s'y forme intérieurement, ce liquide, pareil à la salive qui coule dans ma bouche et à l'air chargé de mille principes qui la remplit continuellement, contraste trop peu avec la nature du sens qui doit le percevoir sous ce rapport, pour avoir sur lui la moindre action; le semblable n'agit pas sur le semblable, et cela seul se manifeste à nos organes qui possède une nature différente.

Mais si je ne trouve en moi, dans mon état présent, aucune saveur, j'y trouve une foule de sensations tactiles qui devaient également s'y trouver dans mon état primitif.

Premièrement, je sens l'air qui m'environne de toutes parts et me transmet, en les affaiblissant, tous les mouvements un peu importants qui ont lieu dans l'atmosphère à de petites distances; je sens la pierre sur laquelle je suis assis, les touffes de thym et de

myrte contre lesquelles je suis adossé, le pin sur lequel ma main est appliquée, la terre sur laquelle un de mes pieds se pose et s'appuie, etc.; et si les différents objets dont je viens de parler, considérés dans leur nature individuelle, n'étaient pas autour de moi dans mon état primitif, il y en avait de tout semblables : je ne sentais pas, sans doute, l'air qui m'entoure en ce moment, la pierre sur laquelle je suis assis, les touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, le pin, la terre; mais je sentais le liquide particulier dont l'enfant, nous dit-on, vit entouré dans le sein de sa mère [1], et qui, lui aussi, me transmettait, en les

[1] « Sept jours après la conception » l'on peut distinguer..... On voit » aussi quelques fibres qui sortent » du milieu du corps du fœtus et » qui aboutissent à LA MEMBRANE DANS » LAQUELLE IL EST RENFERMÉ AUSSI BIEN » QUE LA LIQUEUR QUI L'ENVIRONNE. »— « A un mois le fœtus a plus d'un » pouce de longueur, il est un peu » courbé dans la situation qu'il prend » naturellement AU MILIEU DE LA LI- » QUEUR QUI L'ENVIRONNE; LES MEMBRANES » QUI CONTIENNENT LE TOUT se sont aug- » mentées en étendue et en épaisseur.» — « COMME LE FOETUS FLOTTE LIBREMENT » DANS LE LIQUIDE QUI L'ENVIRONNE, IL » Y A TOUJOURS DE L'ESPACE ENTRE SON » CORPS ET LES MEMBRANES QUI L'ENVE- » LOPPENT; ces enveloppes croissent » d'abord plus que le fœtus; mais » après un certain temps c'est tout » le contraire: le fœtus croît à pro- » portion plus que ces membranes, » il peut y toucher par les extrémités » de son corps..» — Comme le FOETUS » NAGE DANS UN LIQUIDE QUI L'ENVIRONNE » DE TOUS CÔTÉS, il peut très-aisément » se tourner, s'étendre, se plier par » ses propres forces. Les mères sen- » tent ses mouvements tantôt d'un » côté de la matrice, tantôt d'un » autre côté, il frappe également en » plusieurs endroits différents. » — (BUFFON, *Hist. nat. des anim.*, tom. II, ch. XI, p. 381, 382, 385, 386, etc.)

Je donne ici toutes ces citations, non qu'elles soient nécessaires pour justifier la proposition à laquelle cette note se rapporte, mais parce qu'il est bon que le lecteur conçoive bien la manière d'être vraie ou supposée, mais scientifique, de l'enfant dans le sein de sa mère; il trouvera dans cette manière d'être une réponse facile et déjà toute faite à une objection de Buffon lui-même contre ce que nous disons ici, voici cette objection :

« Le fœtus dans le sein de sa mère » a la peau très-déliée, il doit donc » sentir vivement toutes les impres- » sions extérieures; mais comme il » nage dans une liqueur et que les » liquides reçoivent et rompent l'ac- » tion de toutes les causes qui peuvent » occasionner des chocs, il ne peut » être blessé que rarement et seule- » ment par des coups ou des efforts » très-violents; il a donc fort peu » d'exercice de cette partie même du » toucher, qui ne dépend que de la » finesse de la peau, et qui est com- » mune à tout le corps. » — (BUFFON, *Hist. nat. de l'hom.*, tom. III, *Des sens en général*, p. 362.)

affaiblissant, toutes les actions extérieures ; je sentais aussi les différentes parties de mon enveloppe solide quand un hasard quelconque me poussait vers elle ou la pliait jusqu'à moi.

Deuxièmement, je sens mon corps et toutes les parties qui le composent : mon front, mon dos, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, etc. ; et, bien sûr, il en était ainsi dans mon état primitif, puisque alors mon corps existait comme aujourd'hui avec toutes les parties dont je viens de parler [1].

Si donc nous faisons abstraction, dans notre état présent, des couleurs qui s'y trouvent, et des formes sous lesquelles ces couleurs nous sont données, des sons et des odeurs, nous aurons, dans la partie restante, sinon notre état primitif lui-même, un état qui n'en différera que par des faits accidentels et tout-à-fait sans importance quant à l'objet que nous nous proposons. Voilà notre état primitif retrouvé, retrouvé en lui-même et dans sa réalité objective ; il nous reste maintenant à le retrouver dans sa manière d'être relativement

[1] « Le petit embryon contient déjà » toutes les parties qui doivent com- » poser l'homme.....Le corps de » l'animal dans l'instant de sa for- » mation contient certainement tou- » tes les parties qui doivent le com- » poser. » — (BUFFON, *Hist. nat. des anim.*, tom. II, ch. XI. *Du développement et de l'accroissement du fœtus*, p. 367, 373.)

« A un mois... la figure humaine » n'est plus équivoque dans le fœtus; » toutes les parties de la face sont » déjà reconnaissables ; le corps est » dessiné, les hanches et le ventre » sont élevés, les membres sont for- » més, les doigts des pieds et des » mains sont séparés les uns des » autres.....» — (Id., *ibid.*, p. 182.)

« Au bout de trente jours, dit » Hippocrate, toutes les parties du » *fœtus* mâle sont apparentes... Au » bout de six semaines le cœur bat et » le sang circule..... Quatre mois » après la conception, toutes les par- » ties du corps sont si fort augmentées » qu'on les distingue parfaitement les » unes des autres; les ongles mêmes » paraissent aux doigts des pieds et » des mains. » — (Id., *ibid.*, p. 383, 384.)—(Voyez aussi la 1re page, note 1.)

à nous à cette époque reculée de la vie, en d'autres termes, il nous reste à le retrouver dans sa réalité subjective.

Pour cela nous n'avons qu'une chose à faire : retrancher de sa perception tout ce que la pensée y ajoute ; tout ce qui, n'étant pas aperçu mais seulement conçu, tient à des idées qui sont en nous aujourd'hui, d'après lesquelles nous jugeons nos propres sensations, sous l'image desquelles nous nous les représentons, mais qui n'y étaient pas à l'époque de la vie dont nous parlons. Je n'admets pas, en effet, que l'enfant naisse avec des idées toutes faites, applicables aux choses de cette vie ; ou qu'il naisse avec une faculté particulière, mystérieuse et surnaturelle[1], capable de produire elle-même ces idées au premier appel des sens. Ai-je tort ou raison ? c'est une question que le lecteur ne saurait décider avant de m'avoir lu : j'ai tort, si je n'arrive pas à faire voir la possibilité d'acquérir ces idées au moyen seulement de nos facultés naturelles, et si je ne parviens pas à les acquérir complètes avec ces facultés ; j'ai raison dans l'hypothèse contraire; car, comme le dit d'Alembert, « l'existence » de nos sens étant la chose du monde la plus incon- » testable, pour prouver qu'ils sont le principe de » toutes nos connaissances, il suffit de démontrer qu'ils » peuvent l'être, parce qu'en bonne philosophie, toute » déduction qui a pour base des faits, est préférable » à ce qui n'est appuyé que sur des hypothèses, même » ingénieuses. Pourquoi supposer que nous ayons

[1] La *raison pure*.

» d'avance des notions purement intellectuelles, ou
» des facultés mystérieuses que personne ne comprend,
» si, pour acquérir ces notions, il nous suffit de faire
» usage de nos sens [1]. » Voyons donc ce qui, dans notre état sensible actuel, sans venir de la perception, s'y trouve cependant mêlé.

Premièrement, je sens l'air qui joue sur mon front, les touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, la pierre sur laquelle je suis assis, le pin contre lequel ma main est appliquée et la terre sous mon pied qui s'appuie sur elle; mais, pour moi, ces différents objets ne sont pas véritablement des objets: je ne les réalise pas, en dehors des parties de moi-même dans lesquelles je les sens, sous une forme matérielle; je ne fais pas de l'un un fluide léger qui joue sur mon front, ni des autres un corps solide moelleux ou dur en contact avec mon corps, avec ma main ou avec mon pied; car cette forme, sous laquelle je me représente aujourd'hui mes propres sensations, n'est pas une perception: je ne sens pas tout cela; mais une conception; et cette conception supposerait en moi, à l'époque de la vie où nous sommes remontés, des idées qui n'y étaient pas. Qu'est-ce, en effet, que cette conception? c'est la subsomption mentale, si je puis parler ainsi, de la sensation perçue, sous une image particulière, autrement dit, sous une idée; elle supposerait donc en moi, à l'époque dont je parle, la présence de cette idée, l'existence de cette image. Ce sont des manières

[1] Voyez le Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

d'être passagères de mon front, de mon corps, de mon dos, de ma main, de mon pied; rien de plus. J'aperçois ces manières d'être, autrement dit je les sens : ce sont des *sensations*. Mais je ne les conçois pas comme ayant un objet en dehors de moi : ce ne sont pas des *objets sentis* [1].

« Qu'on applique, dit Buffon, contre la poitrine ou » sur les épaules d'un homme un corps étranger, il le » sentira, c'est-à-dire il saura qu'il y a un corps » étranger qui le touche [2]. » S'il s'agit d'un homme fait, dont l'intelligence est déjà toute formée, cette affirmation de Buffon est vraie, sans doute, quoique en elle-même et dans les mots dont elle se sert, elle soit fausse, car l'homme, dont parle ici Buffon, ne sentira pas le corps lui-même, vu que la sensation toute seule ne donne qu'elle-même et ne peut donner autre chose : il sentira certaine modification de sa poitrine ou de son épaule, et cette modification lui rappelant le corps qui l'a produite autrefois, il le concevra comme alors en contact avec lui et le supposera; mais s'il s'agit d'un homme dont l'intelligence n'existe pas encore, qui n'ait aucune idée du corps, aucune notion du monde extérieur : s'il s'agit de l'enfant dans le sein de sa mère, cette affirmation est bien évidemment une erreur. L'enfant, dans le sein de sa mère, sentira la

[1] « Comment ne voyez-vous pas » que la résistance que vous sentez » en pressant du pied votre plancher » n'est qu'un sentiment qui frappe » l'âme, et qu'absolument parlant » nous pouvons avoir tous nos senti- » ments indépendamment des ob- » jets. » — (MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaph.*, 1er entretien.)

[2] BUFFON, *Hist. nat. de l'homme, des sens en général*, tom. III, p. 357.

manière dont le corps l'affecte, il sentira sa poitrine ou son épaule modifiée d'une certaine manière ; mais sa mémoire, encore vide, ne lui rappelant, à propos de cette modification, rien qui puisse lui servir à la comprendre ou à l'expliquer, il la sentira sans lui supposer en dehors de lui, je veux dire en dehors de sa poitrine ou de son épaule, dans un corps étranger en contact avec le sien, une existence indépendante, autrement dit sans lui concevoir une cause, un objet. Cela est tellement évident qu'on a peine à comprendre dans un auteur quelconque l'opinion contraire.

Du reste, il ne faudrait pas supposer à la proposition dont nous parlons une intention qu'elle n'a pas. Ce n'est pas dans Buffon l'expression réfléchie d'un système arrêté; c'est une de ces phrases perdues, si j'ose les appeler ainsi, qui s'ignorent presque toujours elles-mêmes, un de ces modes accidentels que revêt la pensée principale et dont elle pourrait se passer, produits à peu près purs du hasard qui les amène on ne sait comment, et que l'attention, qui vise au-dessus d'elles, laisse passer pour ainsi dire sans contrôle.

Mais depuis Buffon, cette proposition a pris en philosophie un caractère qu'elle n'avait pas dans le principe et une importance qu'elle ne mérita jamais. Reid est d'abord venu l'établir comme une conception immédiate, atteignant son objet, c'est-à-dire le corps extérieur, sans l'intermédiaire des idées, et s'appuyant, non pas comme je le disais tout à l'heure, sur une observation passée, autrement dit sur un souvenir, mais sur un fait primitif de la nature humaine, consti–

tutif et non acquis [1]; par conséquent devant se trouver dans l'enfant qui va naître tout aussi bien que dans l'homme déjà tout formé; et, depuis lors, cette proposition a, pour ainsi dire, fait le tour du monde : vous la trouverez aujourd'hui au fond de tout système de philosophie.

Comment une manière de voir si peu vraisemblable, dont l'invraisemblance saute aux yeux des moins attentifs et dont la valeur, comme explication, est tout-à-fait nulle [2], est-elle devenue en si peu de temps l'opinion commune de tous les philosophes?

Pour comprendre une chose aussi peu compréhensible, il faut être initié aux mystères de la philosophie; il faut avoir suivi dans le passé l'histoire des discussions mémorables et des combats sans fin auxquels a donné lieu, dans notre Europe pensante, la grande et difficile question de l'origine de nos idées. Une opinion pareille à celle dont je viens de parler ne se fût pas produite, on le devine aisément, au début de cette histoire. Pour en venir à cet étrange système, il

[1] Voyez les Œuvres de Reid, traduites par Th. Jouffroy, II[e] vol. et partout.

[2] Que s'agit-il, en effet, d'expliquer? la conception intellectuelle par laquelle je transforme à chaque instant, dans ma pensée, une sensation donnée en un objet matériel extérieur. Or, est-ce l'expliquer que de lui donner pour fondement un fait de la nature humaine essentiellement mystérieux, quand même il ne serait pas supposé? Quoi de plus mystérieux, en effet, que cette intuition particulière, ou comme on voudra l'appeler, qui m'apprendrait, avant que je ne l'aie appris moi-même, qu'il existe un monde extérieur? En vérité, le conseil que nous donne Reid, de ne pas chercher à approfondir ce singulier mystère, *ce conseil desespéré et si peu philosophique*, comme le dirait Montaigne, ne prouverait à mes yeux qu'une chose, si j'étais obligé de le suivre, c'est « que la » science humaine, comme le dit » encore Montaigne, ne se peut main- » tenir que par raison déraisonnable, » folle et forcenée. » — (MONTAIGNE, liv. II, ch. XII, *in fine*.)

fallait avoir traversé tous les autres ; pour se rattacher à une explication de cette nature, il fallait avoir essayé toutes les autres explications les unes après les autres et les avoir trouvées impossibles : c'est désabusé de toutes ces explications, las et désespéré, que l'esprit humain a fini par adopter cette manière de voir qui laisse tout indécis, dont l'invraisemblance est manifeste et dont toute la valeur est dans l'impossibilité reconnue des autres systèmes.

La chose étant ainsi, je ne m'arrêterai pas à discuter une à une toutes les raisons sur lesquelles cette opinion s'appuie : ces raisons deviennent fausses par le fait même si je parviens à montrer, dans une perception sensible, l'origine et la source de toutes nos connaissances, celle surtout de la conception dont je parlais tout à l'heure, et dont Reid va chercher l'explication dans un fait humain (humain, dit-il !) que personne n'a vu, que personne ne connaît. C'est que l'opinion de Reid, sur ce point, sera toujours, quoi qu'on fasse, une sorte de pis aller philosophique, et pour la renverser, il suffira toujours de la remplacer par une explication plus naturelle qui résolve aussi bien toutes les difficultés.

Deuxièmement, je sens mon front, mon dos, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, etc., en un mot, je sens mon corps et toutes les parties qui le composent. Cette proposition est évidente et n'a pas besoin de démonstration ; mais il est des personnes qui ne savent plus voir et avec lesquelles il faut perpétuellement raisonner. Ces personnes ne savent plus aller à la vérité

directement, il faut toujours les y conduire par des chemins détournés. Si vous leur dites : *telle chose est ainsi*, au lieu de regarder dans la chose elle-même, pour s'assurer si vous dites vrai, c'est dans l'idée qu'elles en ont et qu'elles ont ramassée on ne sait où, qu'elles se sont faite on ne sait comment, qu'elles regarderont toujours : l'idée, voilà le seul chemin qui les conduit à la réalité. N'essayez pas de leur en montrer un autre beaucoup moins long, plus commode et plus sûr; elles ne vous comprendraient pas; suivez-les, au contraire, dans ces sentiers perdus où elles s'égarent pour les y guider un moment.

Le corps, dit-on ordinairement, parmi les personnes dont je viens de parler, est complètement dépourvu de sensibilité; il ne joue dans la sensation d'autre rôle que celui de conducteur. C'est au cerveau, dans un endroit encore mal déterminé, qu'il faut chercher le point véritablement sensible, celui auquel toute impression doit être apportée pour être sentie, le seul dont on peut dire peut-être : je le sens, parce qu'il n'est pas différent de nous-mêmes. Et l'on ajoute: L'araignée, placée au centre de sa toile, ne sent pas sa toile bien certainement; elle se sent elle-même, voilà tout : ses sensations sont en elle, elles ne sont pas dans sa toile. Voilà notre image : nous nous sentons nous-mêmes, nous ne sentons pas notre corps : nos sensations sont en nous, elles ne sont pas dans notre corps. Si nous les rapportons aux différentes parties dont notre corps est composé, c'est que l'éducation et l'habitude nous ont appris à le faire, et cela ne prouve pas du tout qu'il en soit ainsi, ni que la

sensation existe réellement dans la partie du corps à laquelle nous la rapportons, car l'amputé rapporte encore au membre qu'il n'a plus la sensation qu'il éprouve et qui, bien certainement, existe autre part pour le moment du moins. D'ailleurs des expériences physiologiques ont démontré que la chose est comme nous venons de dire : que le corps, dans toute son étendue, est dépourvu de sensibilité et qu'il ne joue dans la sensation d'autre rôle que celui de conducteur.

Je ne m'arrêterai pas à discuter ces expériences : elles se détruiront bien toutes seules [1]. Quant à la comparaison que l'on a voulu faire du corps humain avec la toile d'une araignée, c'est une méprise trop grossière pour qu'il soit besoin de la signaler. L'araignée ne sent pas sa toile; cela est plus que probable et me paraît suffisamment démontré par ce que nous avons dit plus haut à

[1] Cela est déjà fait si je ne me trompe, ou à peu près. Je trouve dans un numéro déjà vieux de *l'Illustration* (29 sept. 1855) le rapport de plusieurs experiences qui me paraissent renverser absolument celles dont il est question ici. Le lecteur qui ne le connaît pas me saura gré de lui faire connaître cet article à la fois curieux et intéressant.

« La physiologie de la moelle épinière, depuis surtout les expériences de M. Longet, semblait avoir acquis une certitude à l'abri de toute contestation et de toute attaque. Charles Bell, un physiologiste anglais, avait émis une théorie généralement acceptée dans la science, enseignée dans toutes nos écoles et développée dans tous les livres. Cette théorie se réduit aux propositions suivantes: La moelle est à la fois un centre nerveux jouissant d'une activité propre, et un conducteur destiné à mettre les organes en communication avec l'encéphale. Elle doit cette double propriété aux deux substances qui la composent. Les phénomènes dits de centralité, notamment les actions réflexes, dépendent de la substance grise, qui est d'ailleurs étrangère à la sensibilité et à la motilité proprement dites. La faculté conductrice réside tout entière dans les canaux de la substance blanche. Les faisceaux postérieurs sont exclusivement destinés à transmettre à l'encéphale les impressions sensitives; les faisceaux antérieurs et latéraux, au contraire, sont exclusivement moteurs. En d'autres termes, les excitations naturelles et artificielles de la fibre nerveuse suivent une direction toujours centripète dans le cordon postérieur, toujours centrifuge dans le cordon antéro-latéral.

» Cette théorie, à laquelle les expériences de M. Longet avaient donné une consécration depuis long-temps acceptée, vient d'être attaquée, et

propos des objets extérieurs ; mais sent-elle son corps? ne le sent-elle pas? voilà la question. Pour aider le lecteur à la résoudre en ce qui nous regarde, je me contenterai d'une simple observation.

J'éprouve des sensations de la part des objets qui m'entourent et qui me touchent, et, ces sensations, je les rapporte toujours à la partie de mon corps sur laquelle l'attouchement a eu lieu : comment se fait le rapport dont je viens de parler et sur quoi s'appuie-t-il? l'éducation, dit-on, l'habitude. C'est bien ; mais cette éducation suppose une chose : si la sensation qu'habituellement je rapporte à ma jambe ne diffère pas de toutes les autres sensations par un caractère particulier qui la distingue partout et toujours et auquel je puis toujours la reconnaître, jamais, bien certainement, aucune éducation ne m'apprendra à la rapporter à cette

l'on peut même dire renversée par M. Brown-Sequard, qui, s'appuyant sur de nouvelles expériences, a fait table rase de toutes les idées reçues.

» C'est la révolution la plus complète et la plus radicale.

» M. Brown-Sequard, en effet, a annoncé que la section des cordons postérieurs, c'est-à-dire des prétendus cordons sensitifs de la moelle, loin d'anéantir le sentiment dans les membres abdominaux, y éveillait, au contraire, une sensibilité *exagérée*, et que, dans la même expérience, on provoquait des douleurs beaucoup plus vives en irritant le segment caudal de la moelle, qu'en piquant ou pinçant le segment céphalique, seul capable pourtant, d'après la théorie de M. Charles Bell, de transmettre les impressions au cerveau.

» Ces idées, émises en premier lieu devant la *Société de Biologie*, ne rencontrèrent d'abord que l'incrédulité ; mais les travaux antérieurs de M. Brown-Sequard donnant à sa parole une certaine autorité, il fallut bien vérifier ses assertions, que l'auteur s'engageait d'ailleurs à mettre hors de doute par des expériences faites en présence de la Société.

» Il nous est impossible, vu l'espace restreint qui nous est accordé, et à cause aussi de la nature de ce journal, de passer en revue les onze vivisections auxquelles la commission s'est livrée; nous ne pouvons qu'en donner un aperçu d'après le rapporteur lui-même : L'expérience V, dit-il, nous montre un phénomène que personne n'aurait pu prévoir et qui bouleverse toutes les idées reçues sur les fonctions de la moelle. On se borne à écarter l'un de l'autre les deux faisceaux postérieurs ; puis, à travers le sillon qui les sépare, on va diviser verticalement le reste de la moelle ; mais le scalpel fait un léger écart et blesse l'un des cordons anté-

partie plutôt qu'à tout autre; et, pour la rapporter quelque part, il me faudra toujours avoir les yeux ouverts et voir sur quelle partie de mon corps l'attouchement se produit. Il est donc nécessaire d'admettre que nos sensations diffèrent les unes des autres selon qu'elles nous viennent de telle partie du corps ou de telle autre, en un mot, qu'elles reçoivent de la partie touchée un caractère particulier et comme une forme déterminante : quel est ce caractère? si l'on y veut réfléchir, on verra que ce n'est autre chose que mon front, mon dos, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, etc., déjà sentis quand l'attouchement du corps a lieu et dont la sensation particulière se mêle à celle de l'impression reçue.

Je sens donc mon front, mon dos, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, etc., et cela continuellement, par conséquent dans mon état primitif; mais ce

rieurs. Que va-t-il arriver? Les cordons postérieurs ou sensitifs sont conservés, et la sensibilité sera sans doute conservée aussi; la seule motilité sera compromise, puisque l'un des faisceaux moteurs est lésé. Voilà ce que la théorie nous annonce, mais quelle déception! c'est, au contraire, la sensibilité qui disparaît, tandis que la motilité persiste. Ce fait, à lui seul, serait capable de renverser la doctrine de Charles Bell. Ajoutez-y que la section isolée et complète des cordons postérieurs ne fait disparaître ni la sensibilité ni le mouvement (Exp. IIe), et que ces deux fonctions sont abolies lorsqu'on coupe la substance grise en travers (Exp. IIIe et VIe); ajoutez-y encore que l'intégrité des cordons antéro-latéraux n'empêche pas la perte de la motilité (III), et l'intégrité des cordons postérieurs n'empêche pas la perte du sentiment (Exp. IVe); ajoutez-y surtout ce phénomène étrange, imprévu, inexplicable peut-être, que la section des fibres postérieures de la moelle, loin d'anéantir l'innervation dans les parties où ces fibres paraissent se distribuer, y développe une sensibilité exagérée (Exp. IIe); puis cherchez dans l'histoire de la physiologie, passez en revue toutes les théories et toutes les hypothèses qui ont tour à tour fleuri dans la science; lisez, interrogez tous les auteurs et tous les expérimentateurs, depuis Galien jusqu'à Mistichelli, et depuis Prochaska jusqu'à Charles Bell, depuis Magendie jusqu'à M. Longet, et vous verrez qu'aucune doctrine, aucun système connu ne peut vivre à côté des expériences de M. Brown-Sequard, et qu'il faut se résigner à faire table rase de tout ce qui a été dit jusqu'ici. »

Arrangez-vous, Messieurs les Physiologistes,

Non nostrûm inter vos tantas componere lites.

que je sens dans mon état primitif, ce n'est pas mon front, mon dos, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, tels que je les pense et crois les sentir aujourd'hui: —1° ce ne sont pas des os, de la chair, des nerfs, des muscles réunis et disposés sous une forme nettement déterminée et recouverts d'une couleur particulière, car cette manière dont j'envisage aujourd'hui mes propres membres n'est pas une perception : je ne sens rien de tout cela; mais une conception, et cette conception supposerait en moi, à l'heure qu'il est, des idées qui évidemment n'y sont pas, savoir : les idées d'*os*, de *chair*, de *nerf*, de *muscle*, etc.; l'idée de la manière dont tout cela s'agence et se dispose dans mon front, dans mon bras, dans ma main ou dans mon pied, celles de la couleur et de la forme sous lesquelles tout cela se présente à la fois soit à l'œil qui le voit, soit à la main qui le touche; enfin, la notion de l'espace dans lequel la forme dont je parle est déterminée;— 2° ce ne sont pas des amas de matière dans lesquels je vivrais, mêlé, pour ainsi dire, aux différentes parties qui les composent, car en supposant les amas dont je parle et leur pénétration par la substance spirituelle, autrement dit, par moi, leur existence reste toujours quelque chose d'extérieur à moi-même, d'étranger à ma nature, dont la réalité matérielle ne tombe pas plus sous mon aperception que celle des corps extérieurs dont je parlais il y a un instant : je ne sens rien d'eux, si ce n'est la manière dont ils m'affectent : ce sont des manières d'être de moi-même, autrement dit, des formes sous lesquelles je m'apperçois et puis me saisir, rien de plus.

Ces manières d'être sont partout mélangées d'un phénomène particulier : la *sensation*, et, pour cela, peuvent être appelées des *sensations* : ce sont des sensations permanentes, siège substantiel des sensations ordinaires qui s'y produisent et s'y passent ;— elles sont aperçues par moi dont elles sont des dépendances véritables, des extensions, et, pour cela, peuvent être appelées des *perceptions ;* — mais elles existent aussi en elles-mêmes, indépendamment de la sensation qui s'y mêle et de l'aperception qui les saisit ; sous ce rapport, nous pouvons les appeler des *résistances*, si nous ôtons à ce mot tout ce qui, dans la somme d'idées qu'il rappelle aujourd'hui, appartient à la pensée sans appartenir à la sensation.

Ces *résistances* ne sont pas composées comme mon front, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied dont je parlais tout-à-l'heure : je ne sens point en elles cette association d'éléments divers que l'anatomie, se fiant à des perceptions discutables [1] nous y montre aujourd'hui; mais elles sont étendues. Je ne sais, en vérité, comment l'on pourrait nier cette étendue, quand on consulte, sur elle, sincèrement et sans préjugé, la sensation qui nous la révèle; c'est une chose tellement frappante, que, pour

[1] Je parle de la perception des *os*, des *muscles*, des *nerfs*, etc. Or toutes ces perceptions sont discutables et voici pourquoi : Elles sont d'une part *à posteriori*, de l'autre *àpriori*, elles renferment une perception et une conception tout à la fois, elles ont pour origine les sens et l'imagination : ce sont des perceptions déterminées d'une certaine manière, et pour ainsi dire transformées par l'imagination au moment de leur naissance. Tant qu'on n'aura pas démontré la vérité de la *vision en Dieu* de Malebranche, ces perceptions seront des illusions. Que l'anatomie soit dupe tant qu'il lui plaira de ces illusions, rien de mieux, mais son acharnement à les croire n'en fera pas des vérités et ne leur apportera pas l'assentiment des hommes réfléchis.

la nier, il faut y être amené par quelque idée préconçue, par une opinion fortement arrêtée d'avance. Donnez-moi un homme dont aucun système ne trouble encore la perception, qui ne soit pas obligé, avant de l'admettre et pour l'admettre, d'harmoniser ce qu'il voit, ce qu'il sent, avec ce qu'il conçoit, et je vous réponds que cet homme va, tout de suite et sans hésiter, reconnaître la vérité de la proposition qui précède. Il peut y avoir à comprendre l'étendue dont je viens de parler quelques difficultés ; mais ces difficultés n'empêchent pas la chose d'être et d'être évidente, elles rendent seulement douteuse son appréhension sous telle ou telle de nos idées claires ou réputées telles.

Elles sont distinctes, puisque je puis, au moyen de la sensation toute seule, sans ouvrir les yeux ni tâter avec la main, reconnaître immédiatement la partie de mon corps qui a été touchée par un autre corps, ce qui bien évidemment serait impossible, si chacune des parties dont mon corps est formé ne répondait à l'action du corps qui me touche par un sentiment particulier, en d'autres termes, si chacune des parties dont mon corps est formé n'était distincte de toutes les autres. Car de rapporter, comme le fait Condillac, à l'éducation toute seule, le jugement dont il s'agit, c'est, nous l'avons déjà dit, une erreur évidente; et le faire reposer, avec Reid, sur un fait non défini de la nature humaine, par conséquent, tout-à-fait inconnu , c'est parler pour ne rien dire. L'éducation ne fait qu'une chose : trouvant toujours le sentiment dont je viens de parler dans certaine couleur et dans certaine forme déterminées, elle finit

par l'associer avec cette couleur et avec cette forme; mais justement cette association serait chose impossible et jamais elle n'eût eu lieu, si ce sentiment était le même partout : s'il était le même dans mon front, dans mon dos, dans mon bras, dans ma main, dans mon pied, etc.; et quant au fait humain dont parle Reid, il ne faut pas l'imaginer, il faut le découvrir. C'est ce que nous avons fait en constatant la distinction primitive, naturelle et sentie des différentes parties de notre corps, leur distinction pour la sensibilité, pour la sensation; car ce fait n'est pas autre chose que cette distinction même.

Elles sont séparées les unes des autres à la manière des couleurs d'un tapis ou d'un tableau; mais—premièrement, leur séparation n'est pas tranchée de même : je distingue parfaitement, au moyen de la sensation seule, toutes les parties dont mon corps se compose, mais je ne saurais dire avec elle seule où finit telle partie, où commence telle autre; par la raison bien simple que ces parties ne commencent nulle part, à proprement parler, et ne finissent nulle part : elles se continuent les unes les autres sans présenter nulle part de véritables limites; — deuxièmement, elles ne sont nulle part isolées[1]: nulle part, en effet, je n'apperçois, nulle part je ne sens entre mes membres ces espaces vides qui les séparent et que la pensée, sous l'influence d'un souvenir, croit y sentir aujourd'hui. La plus légère attention donnée soit

[1] Deux choses sont séparées quand elles existent dans des lieux différents de l'espace ou dans des instants différents du temps; elles sont isolées (*insula*) quand il y a île, c'est-à-dire, quand entre elles existe un intervalle qui les sépare. La séparation n'exclut pas le contact, l'isolement l'exclut toujours.

à la sensation des parties de notre corps, soit à l'analyse de nos idées, suffit pour rendre certain de cette vérité. Que signifierait, par exemple, cette proposition : Je sens le vide qui sépare deux de mes membres? Je sens mes membres hors les uns des autres : cela a du sens, cela peut se dire et cela est vrai; mais que voudrait dire cette proposition : Je sens du vide entr'eux? Quoi! le vide aurait-il, pour être senti, plus de chance que le corps lui-même? et quand il est bien démontré que le corps n'est pas senti, le vide pourrait-il l'être? Que serait en moi, je le demande, la sensation du vide? nécessairement une certaine manière d'être de moi-même; mais alors ce ne serait plus le vide : ce serait moi modifié d'une certaine manière. Il peut y avoir du vide pour le toucher, il n'y en a pas pour le tact, autrement dit, pour la sensation pure : le monde qu'elle nous livre est un monde parfaitement plein.

Enfin toutes ces *résistances* sont juxtaposées en moi et forment en moi, par leur rapprochement, un ensemble particulier dont je suis la substance. Cette proposition est encore parfaitement évidente et n'a pas besoin de démonstration. Mais, dit-on, cela est impossible. Impossible! peut-être bien, je ne songeais pas à considérer la chose sous ce rapport assurément peu important : qu'importe, en effet, que cela soit impossible, si cela est? Depuis qu'on a démontré l'impossibilité du mouvement, l'impossibilité de la blancheur de la neige, celle de la liberté humaine, etc., etc., en croit-on moins à la réalité du mouvement, à la blancheur de la neige, à la liberté humaine? Il faut s'entendre enfin sur ce mot *impossible,*

sur cet arrêt définitif tant de fois prononcé à l'égard de certaines questions et si souvent révoqué; que signifie-t-il au fond et quelle est sa portée? désigne-t-il une impossibilité réelle ou simplement logique? quand nous disons qu'une chose est impossible, cela veut-il dire qu'elle est impossible en soi, absolument et réellement impossible, ou bien, seulement impossible relativement à nous, à notre puissance de concevoir ou de comprendre les choses? Dieu seul assurément peut dire d'une chose si elle est impossible en soi; notre science à nous ne va pas si loin, ni, par conséquent, notre affirmation : quand nous disons qu'une chose est impossible, cela signifie seulement que nous ne pouvons pas la comprendre, qu'elle ne tombe sous aucune de nos idées et répugne à la manière dont nous envisageons certains faits. Que prouve cette répugnance de plusieurs choses à se laisser, pour ainsi dire, expliquer par nos idées? pouvons-nous en conclure que ces choses n'existent pas? ce serait de la folie. Quoi! parce que une chose ne tombe pas sous la manière dont j'envisage certains faits, parce qu'elle n'est appréhensible sous aucune de mes idées, je pourrais nier son existence! Oui, en vérité, ce serait de la folie. Il faudrait dire alors, comme le disait un ancien philosophe, que l'intelligence humaine est la mesure des choses [1], quand, au contraire, elle n'en est partout qu'une image imparfaite, une copie informe, faite par une main inhabile, sous l'influence de mille illusions. Mais alors, à quoi peut nous servir cette ma-

[1] Protagoras d'Abdère, un des sophistes.

nière de procéder, à peu près universelle, qu'on appelle le raisonnement, et qui consiste toujours à rattacher, avant de l'admettre et pour l'admettre, ce que nous ne connaissons pas encore à ce que nous connaissons déjà? si la chose en question ne tombe sous aucune de nos perceptions, à nous faire sur elle une opinion conforme à notre nature à nous [1]; si elle tombe sous l'une ou sous l'autre de nos perceptions, comme la question qui nous occupe, à rien du tout; si ce n'est, peut-être, à montrer, si nous savons bien, vous et moi, choisir et disposer nos idées, que nos maîtres, dans l'art de raisonner, ne nous ont pas dérobé notre argent, comme autrefois Carnéade le disait de Diogène en plaisantant quand, par hasard, il lui arrivait de mal raisonner [2]. C'est qu'en effet, le

[1] Il y a trois sortes de questions:— 1° Les unes dont l'objet tombe sous notre perception: Dans ces questions nous cherchons une solution conforme à la nature des choses et nous arrivons à la VÉRITÉ; — 2° Les autres dont l'objet ne tombe pas, il est vrai, sous notre perception, mais ne sort pas du monde où notre perception s'exerce, en sorte qu'il rentre dans la catégorie des faits connus et peut être perçu indirectement: Dans ces questions nous cherchons une solution conforme à une vérité déjà perçue et nous arrivons à la VRAISEMBLANCE; — 3° Les troisièmes, enfin, dont l'objet, non-seulement ne tombe pas sous notre perception, mais encore sort complètement du monde où cette perception s'exerce, en sorte qu'il ne peut être perçu ni directement ni indirectement par nous: Dans cette troisième espèce de questions, il serait tout-à-fait inutile de chercher une solution conforme à la nature des choses; il ne le serait pas moins d'en chercher une qui fût conforme à une vérité déjà connue; nous cherchons une solution conforme à notre nature d'êtres intelligents, nous cherchons une solution approuvable par un être intelligent et nous arrivons à la PROBABILITÉ.

Dans le premier cas, il y a PERCEPTION proprement dite; dans le second, INDUCTION; dans le troisième, devination pure, auspication*, ANALOGIE.

M. Charma nous a donné dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, à l'article *Analogie*, une théorie vraiment admirable et tout-à-fait nouvelle de l'analogie. D'après cette théorie nous arriverions ou nous pourrions arriver, dans l'analogie comme dans l'induction, à la VRAISEMBLANCE; mais je ne puis voir dans l'*analogie* de mon judicieux maître qu'une forme particulière, un cas tout particulier de l'*induction*. Dans cette forme, en effet, NOUS ALLONS TOUJOURS DU MÊME AU MÊME, autrement dit, nous ne sortons pas du monde de nos perceptions.

[2] « Cum aliquid hujus modi incideret, sic ludere Carneades solebat:

* *Auspicari*, chercher dans le vol des oiseaux la connaissance d'un fait qui n'en dépend d'aucune manière.

meilleur de nos raisonnements ne prouve jamais autre chose. C'était aussi l'avis de Voltaire qui définissait le raisonnement : un art d'enfiler des chimères, et qui disait : « Raisonner, c'est enfiler des chimères ; bien raisonner, c'est enfiler régulièrement des chimères [1]. »

Laissons aux hommes oisifs, aux indifférents, à ceux qui n'aiment rien et qui n'ont rien à dire, cet art frivole d'enfiler régulièrement des chimères ; continuons à poser des faits certains, évidents, sans nous embarrasser des idées qui peuvent les admettre ou les contredire. Je le voudrais, mais cela tournerait sans doute contre notre proposition dont la vérité nous est chère. Résignons-nous donc à rentrer encore une fois dans ce monde des idées, non pour y établir nous-même quelque vérité, mais seulement pour servir de guide à ceux qui s'y hasardent sans posséder d'ailleurs une véritable lumière, sans s'être munis d'un talisman au moyen duquel ils puissent dissiper les illusions et conjurer les vaines apparences.

Impossible, dites-vous, et pourquoi ? Parce que le moi, l'âme est simple, et que votre proposition le fait étendu, étendu, c'est-à-dire composé et divisible. Le moi est simple, cela est incontestable et je me hâte de le reconnaître ; mais il y a deux manières de concevoir et de se représenter sa simplicité : l'on peut se représenter la simplicité du moi d'après celle de l'atome ou

» *Si recte conclusi, te teneo ; sin* » *vitiose, minam Diogenes reddet.* » Ab eo enim stoico dialecticam didi- » cerat : hæc autem merces erat » dialecticorum. » — (Cicero, *Acad.*, lib. II, XXX.)

[1] Voyez son *Dictionn. philosoph.*, article *Conséquence.*

du point mathématique ; dans ce cas le moi n'est simple qu'à cause de sa petitesse et n'échappe à la division, pour ainsi dire, que par son néant : *Ob incomprehensibilem brevitatem sui in partes dividi non potest* [1]. Ou bien, l'on peut se la représenter d'après la simplicité de l'espace qui, lui, est simple aussi malgré son immensité dans laquelle se trouvent renfermés tous les mondes [2] : dans ce cas la simplicité du moi n'exclut plus sa grandeur ; ce n'est plus la simplicité du néant, mais une simplicité merveilleuse, admirable, pouvant embrasser en elle et comprendre à la fois, sans rien perdre de son indivisibilité, cette multitude de *résistances* dont je parlais tout à l'heure : c'est la simplicité des esprits :

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet [3].

Le moi devient alors, je l'avoue, une chose étendue,

[1] Macrob., *Somn. Scipion*, lib. Ier, ch. XVI.

[2] « L'espace, dit Kant, est essen- » tiellement un ; le multiple en lui, » par conséquent aussi le concept » général d'espace, tient uniquement » à des limitations. » — (*Critique de la raison pure*, Esthétique, p. 43, dans la traduction de M. Tissot.)

Rien n'est plus facile à démontrer que cette simplicité de l'espace, rien n'est plus nécessaire : « Pour conce- » voir l'espace composé de parties, » il faudrait imaginer et supposer un » autre espace dans lequel les parties » du premier espace seraient rap- » prochées et juxtaposées, par consé- » quent deux espaces l'un dans l'autre » ce qui est absurde ; et cette absur- » dité une fois admise, l'on ne serait » pas plus avancé : l'espace serait » toujours simple. » — (*Hist. de l'intell.* 1re part., liv. II, ch. V, p. 332.)

[3] Virgile, *Æneid.*, lib. VI, v. 726. — C'est l'opinion de Pythagore.

L'on peut ajouter à cette citation de Virgile des citations de Cicéron, de Macrobe, de Saint-Thomas d'Aquin, de Bossuet, etc. qui prouvent que les philosophes n'ont pas toujours eu sur la simplicité de l'âme cette idée rétrécie que l'on veut nous en donner aujourd'hui.

I. « Totosque infusa per artus, » mens agitat molem et magno se » corpore miscet. » — Cic., *De natur. Deor.*, lib. I, ch. XIII.)

II. « Anima simplicem sortita na- » turam, quum se animando immen- » sitati universitatis infundat, nul- » lum init tamen cum sua unitate » divortium. » — (Macrob., *Somn. Scipion.*, lib. I, ch. VI.)

du moins accidentellement [1]; mais ne dites pas composée de parties. Comment voulez-vous qu'il soit à la fois l'une et l'autre? S'il est étendu, il peut renfermer en lui des parties, mais il n'en est pas composé, car cela seul peut être étendu qui est simple. Si nous disons des corps qu'ils sont étendus, c'est parce que nous concevons en eux, répandu dans toutes leurs parties, je ne sais quoi de simple qui, comprenant en lui, dans son indivisible unité, toute cette multitude matérielle, nous permet de la dire étendue: une *forme substantielle*, comme la nommaient les anciens, qui, dans notre pensée, pour un moment du moins, devient le corps lui-même [2]. Réduisez les corps à n'être qu'un pur amas de molécules matérielles, sans rien de simple qui comprenne en lui toutes ces molécules et les unisse dans sa simplicité, et je vous défie de dire du corps ainsi compris qu'il est étendu. Qu'est-ce, dites-moi, qui serait étendu dans cet amas de parties rapprochées,

« Animæ sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis, reperientur ignaræ, si divinæ naturæ simplicitas cogitetur; modo capaces, quum illa per mundi, hæc per hominis membra diffunditur. » — (Id., *ibid.*, lib. I, ch. XII.)

III. « Anima rationalis est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte corporis sui... est forma corporis, non forma accidentalis sed substantialis. » —(THOM. AQUIN, *Summ. prima*, Q. LXXVI, art. VIII — *et tertia*, Q. XLVI, art. VII.)

IV. « L'âme sensitive n'a point d'étendue (Bossuet veut dire de parties juxtaposées. Nous sommes tellement habitués à croire ces deux manières de parler synonymes!), autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, elle est indivisible, selon St Thomas, toute dans le tout et toute dans chaque partie. » — (BOSSUET, *De la conn. de Dieu et de soi-même*, chap. V, art. XIII.)

[1] Voyez ci-dessus la 2e citation de Macrobe.— De même que l'espace, qui est simple en lui-même, nous paraît composé quand nous le considérons par rapport au monde matériel qu'il contient; de même l'âme qui est simple en elle-même, nous paraît composée quand nous la considérons par rapport au *monde des résistances* qu'elle soutient et porte en soi.

[2] La forme substantielle est une idée tellement nécessaire à notre

sans doute, et peut-être adhérentes, mais restées, malgré ce rapprochement d'une part et cette adhérence de l'autre, complètement étrangères les unes aux autres ? Où est, dans cette multitude, cet être particulier, nécessairement un, que je dis étendu à toutes les parties ? L'étendue supposée d'une chose emporte avec elle la simplicité de cette chose tout aussi nécessairement que le changement supposé d'une chose qui change emporte avec lui la permanence, autrement dit, l'identité de cette chose, et si le moi est étendu, c'est qu'il est simple.

L'impossibilité dont vous parlez tient donc tout simplement à ce que vous voulez comprendre la juxtaposition en question au moyen d'une idée qui ne la comporte pas ; changez cette idée, prenez-en une autre et cette impossibilité disparaît. Oui, changez cette idée sous laquelle vous vous représentez l'âme humaine, non-seulement parce que cette idée est en opposition manifeste avec un fait évident, incontestable ; autrement dit, parce qu'elle est fausse ; mais encore parce qu'elle est ridicule. Est-il rien de plus ridicule, en effet, que de faire de l'âme humaine un point mathématique vivant ! Si l'idée sous laquelle nous nous représentons le moi n'est pas plus vraie, elle est au moins plus grande et plus digne ; mais nous démontrerons tout-à-l'heure qu'elle

conception du corps qu'on ne comprend pas du tout sous quelle illusion se trouvait l'auteur de la *Logique de Port-Royal*, quand il écrivait ces lignes : « Ceux qui disent que dans » un morceau de bois, outre ses par- » ties et leur situation, leur figure, » leur mouvement ou leur repos, et » les pores qui se trouvent entre ces » parties, il y a encore une forme » substantielle distinguée de tout cela, » croient ne rien dire que de certain, » et cependant ils disent une chose » que ni eux ni personne n'ont jamais » comprise et ne comprendront ja- » mais. » — (*Logique de* P.-R, édition de L. Hachette, p. 307, 4ᵉ part., ch. VI.)

est vraie ; que le moi, non-seulement ressemble à l'espace, non au point, mais qu'il est lui-même la réalité de l'espace ; je ne dis pas de cet espace imaginaire créé tout exprès par l'imagination pour être le séjour de ses créations ultérieures et tout aussi imaginaires, mais de l'idée d'après laquelle elle a conçu et pour ainsi dire réalisé l'espace dont je viens de parler.

Sous qu'elle forme maintenant cet ensemble de *résistances* se présente-t-il à la sensation ? Ce n'est pas une chose facile à déterminer aujourd'hui sous la fausse image dont notre pensée depuis long-temps le revêt, et nous ne l'essaierons pas. Mais du moins pouvons-nous dire de cet ensemble une chose avec certitude : il n'est nulle part ; il n'est pas dans un lieu, il n'est pas dans l'espace : nul vide senti autour de lui comme en lui ; il n'a point de limites, point de figure ; il n'est pas immense, car je ne le compare à rien dans ma pensée [1] ; mais il est infini dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire non fini, non terminé : *non finitus* [2], autrement dit, sans limites apperçues. C'est le *corps-humain* tel qu'il est pour la sensibilité toute seule, pour le tact tout seul. Nous pouvons l'appeler aussi le *monde des résistances*.

Quelle différence entre ce monde et le corps humain tel qu'il nous est donné par la pensée ! Ici tout est

[1] Immense (*in-mensus*) impliquerait une comparaison, par suite un terme de comparaison, par conséquent une idée : l'idée d'une grandeur déterminée : *mensura* ou *mensus*.

[2] *Non finitus* qui n'a point de borne, opposé à *non finibilis*, qui ne peut en avoir. Voyez plus loin, la synonymie des mots : *infini*, *indéfini*, *immense*.

saisissable, rien n'échappe à la perception : plus de chair dans ce monde, plus d'os, plus de muscles, plus de nerfs, plus d'esprits [1], plus de sang ; plus aucune de ces réalités imaginaires dont on peut dire : elles sont ou elles ne sont pas, selon l'opinion, sans jamais savoir si l'on se trompe ou si l'on dit vrai : vous n'y trouverez plus votre main, votre pied, votre bras, votre jambe, votre front, votre œil, votre nez, votre bouche, sous la forme où votre imagination se les représente aujourd'hui ; mais vous les y trouverez sous leur forme véritable et connue de la sensation seule : n'y cherchez pas davantage ces accidents mystérieux qu'on appelle des maladies : la rupture d'un nerf ou d'un vaisseau, l'engorgement de certains organes, les inflammations, l'irritation, l'étranglement des conduits, les coups, les meurtrissures, etc., tout cela s'y trouve remplacé par des faits complètement saisissables et facilement observables.

Si la pensée, disait Aristippe, savait demeurer dans ce monde des sensations internes et s'y retrancher comme dans un fort, elle y serait à l'abri des erreurs qui la trompent et des discussions qui la fatiguent et la tourmentent ; mais non, sa curiosité la pousse vers les choses extérieures; elle s'élance alors dans le monde intelligible et n'y trouve partout qu'obscurité, mystères inquiétants et combats perpétuels [1]. Mais ne nous arrê-

[1] *Spiritus animales :* aujourd'hui le fluide électrique ou magnétique ; car chez nous, dans la science, les mots changent, mais les choses, les idées demeurent toujours les mêmes. Il en sera ainsi tant que l'humanité restera le jouet des illusions que Bacon appelle *idola tribus.*

[1] *Emmenousa toïs pathesin hê doxa diatêrei to anamartêton, ekbainousa de kai polupragmonousa*

tons pas sur ces considérations d'une espèce particulière et sur ces souvenirs historiques, continuons à déterrer notre état primitif.

J'apperçois à la fois toutes les *résistances* dont ce monde est formé, autrement dit, je les sens à la fois, mais passivement et involontairement, sans prendre part à cette apperception d'aucune manière ; je ne la veux pas, je ne la produis pas, je la subis. C'est un fait naturel qui a lieu de lui-même et sans que je m'en mêle, comme dit Jouffroy [1]. Mais, à cause de cela, l'apperception dont je parle n'est pas à l'une des *résistances* apperçues plus qu'aux autres, elle est à toutes de la même manière ; elle n'a pas plus d'intensité ici que là, elle est la même partout, c'est-à-dire uniforme, par conséquent confuse et vague : je sens à la fois toutes ces résistances sans en distinguer sensitivement aucune, par conséquent sans en sentir aucune véritablement. J'appelle cette première forme de l'apperception APPERCEPTION PRIMITIVE, parce qu'elle est

tô krinein kai apophainesthai peri tôn ektos, autên te pollakis tarassei, kai machetai pros etérous apo tôn hautôn enantia pathê kai diaphorous phantasias lambanontas : id est : opinio dum intra affectiones manet, a lapsu et errore sese tutam conservat; si vero exeat et curiose rebus, quæ extra sunt, se immisceat, illas judicatura, aut de ipsis pronuntiatura, et sese ipsa multoties perturbat ac a tranquillitate excidit; et cum aliis certamina et contentiones init, qui ab iisdem rebus contrarias affectiones et phantasias accipiunt. (PETRUS VALENTIA, *Acad.*, § VII, 77. — Voyez aussi PLUTARQUE contra Colotem.)

[1] « Dès que mon œil est ouvert sur » le monde, tous les objets qu'il em- » brasse se manifestent à moi en » même temps et sans que je m'en » mêle; dans cette vue passive et » totale est contenu tout ce que je » puis connaître. » — JOUFFROY, *mél. phil.*)

Cela peut se dire non-seulement de la vue, mais de tous les sens en général : du tact, de l'odorat, de l'ouïe, etc. : tous nos sens sont d'abord indépendants de la volonté qui plus tard s'en empare, concentre leur apperception, comme il va être dit tout-à-l'heure, et la dirige.

la forme première de notre intelligence et le point de départ de notre histoire.

Ce n'est pas une connaissance à proprement parler que cette apperception, mais la condition préalable, rigoureusement nécessaire de toute connaissance. Avec elle, je ne sais rien sans doute, non je ne sais rien encore, mais je puis tout apprendre, et, sans elle, je ne puis rien savoir. Elle me livre le *monde des résistances* dans sa totalité ; à moi de l'étudier maintenant si je veux le connaître, la connaissance en dépend de moi désormais. Que faut-il pour qu'elle ait lieu, pour qu'elle se produise et vienne remplacer la simple apperception ? Bien peu de chose en vérité ; mais une chose qui dépend de moi seul, et qui ne saurait avoir lieu sans ma participation : rendre l'apperception dont je viens de parler, cette apperception qui est la même partout, qui est uniforme, comme je l'ai dit, la rendre plus intense, si vous aimez mieux, plus tendue, plus intime sur un point déterminé du monde apperçu, autrement dit, lui faire perdre son uniformité ; car alors, en effet, il y aura apperception distincte du point dont j'ai parlé, par conséquent connaissance ou, du moins, commencement de connaissance.

Pour mieux comprendre la nature de l'apperception primitive, considérons-la, si vous voulez, dans ses rapports avec cette dernière forme de l'apperception. Qu'est-ce que l'apperception distincte ? en quoi consiste-t-elle précisément, et d'où résulte-t-elle? Tous les philosophes se sont posé cette question, tous ont cru la résoudre ;

mais personne encore, que je sache, ne l'a véritablement résolue. L'on a bien dit que l'apperception distincte résulte de l'attention; que c'est la tension sur un objet déterminé de notre faculté de voir ou de sentir : mais cela n'explique pas sa distinction qui est la chose importante et la seule à expliquer ici. Toute distinction suppose une comparaison ; si toutes nos perceptions impliquent une distinction, c'est que, dans toutes, il y a comparaison de ce qui est perçu avec ce qui ne l'est pas, opposition de l'un à l'autre : de quelle nature est cette comparaison ? comment se produit dans toute perception l'opposition dont je viens de parler ? La comparaison qui se trouve ici n'est pas la comparaison ordinaire qui suppose la perception préalable des termes qu'elle rapproche et qu'elle oppose, par conséquent la comparaison dont je veux parler. Cette comparaison n'est pas ultérieure, elle ne vient pas, après coup, s'ajouter à la perception, elle l'accompagne, se mêle à elle dès le principe, et, qui plus est, la constitue. Quelle en est donc la nature, et comment se produit-elle? Voilà, sur la perception distincte, la question véritablement importante, celle qui, je le répète, n'a pas encore été résolue : cette question, je crois pouvoir la résoudre.

Avant d'appercevoir distinctement telle ou telle chose, j'appercevais déjà le monde tout entier dans lequel cette chose se trouve, V. G. le *Plan-des-couleurs* [1], si la chose dont je parle est un objet donné : une maison dans l'éloignement, cette petite marguerite au milieu

[1] Voyez *Hist. de l'intellig.*, 1re part., liv. I, § IV, 2, la définition de ce mot.

du gazon ; le *Corps-humain* [1], si c'est une *résistance*. Mais je l'appercevais passivement, partant, uniformément et, par suite, confusément. Cette première apperception ne devait pas durer toujours ; un moment vient où elle finit, disons plutôt, se transforme : le moi s'empare de sa faculté de voir ou de sentir, et, sans l'ôter à l'ensemble des faits apperçus ou sentis par elle, ce qui n'est jamais possible, il la ramasse cependant, si je puis m'exprimer de la sorte, et, pour ainsi dire, la concentre [2] sur un seul de ces faits. De cette manière, tout le reste demeurant comme auparavant, passivement et uniformément apperçu, le fait dont je parle se trouve apperçu d'une façon particulière, autrement dit, distinctement. Il est de plus comme appréhendé au milieu de tous les autres, et, pour ainsi dire, au moyen de l'apperception uniforme et confuse de tous, par conséquent en opposition avec eux tous.

Voilà l'apperception distincte : elle suppose l'apperception passive, uniforme et confuse et n'est possible qu'avec elle et par elle. Otez la première de ces apperceptions, la seconde n'existe plus. Ne faut-il pas, pour

[1] Voyez ci-dessus, p. 46, la définition de ce mot.

[2] *Ramasser* l'apperception, la *concentrer*, la *fixer*, la *tendre*, ce sont là autant d'images sous lesquelles, pour le moment, j'aime à me représenter le phénomène dont je parle, mais le lecteur ne doit pas s'en préoccuper outre mesure; c'est le fait lui-même qu'il doit chercher à atteindre. Quand il l'aura, pour ainsi dire, retrouvé sous toutes les illusions qui le couvrent aujourd'hui et nous le dérobent, les mots dont je me sers pour le traduire seront toujours assez bons. J'ai seulement voulu par ces mots *ramasser*, *concentrer*, écarter autant que possible le préjugé vulgaire qui viendrait ici tout changer, tout gâter : une image qui sauve la vérité des faits décrits vaut toujours mieux, pour un lecteur sérieux, quelque étrange qu'elle soit, que celle qui la dénature ou la fausse. Quant à la bonté purement littéraire de la métaphore, je n'y songe même pas; ce n'est pas là, dit St-Augustin, l'affaire du philosophe, son œuvre tend plus haut et plus loin : « *non vocabulorum*

qu'il y ait aperception distincte, qu'il y ait à la fois deux aperceptions, l'une d'une certaine nature, l'autre d'une nature différente; et pouvez-vous concevoir l'aperception distincte sans cette dualité d'aperception qui la constitue et sans laquelle il n'y aurait jamais aperception distincte, mais simplement et toujours aperception, cette aperception fût-elle ou ne fût-elle pas attentive, car ce n'est pas de sa tension plus ou moins grande qu'il s'agit ici : si cette tension est la même partout, si elle est uniforme, il n'y a pas distinction; mais de son manque d'uniformité. N'oubliez pas que l'aperception distincte n'est pas distincte seulement parce que je la compare à d'autres perceptions plus confuses, mais qu'elle est distincte en soi, et, pour ainsi dire, en naissant; que la perception la plus confuse qu'il soit possible de rencontrer, présente encore cette dictinction native sans laquelle elle ne serait pas du tout.

L'existence de l'aperception distincte prouve donc la réalité de l'apperception primitive, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'une transformation ou modification de cette dernière, opérée par l'activité du moi. Tout se

» *opificem, sed rerum inquisitorem* » *decet esse sapientem...* » Le philosophe ne peut pas être obligé de mettre de la vérité et de la justesse dans ses idées en se servant d'une langue qui confond toutes les nuances et consacre plus d'illusions qu'elle n'exprime de vérités; il doit lui être permis ou d'être inexact bien souvent ou de parler un langage particulier. « J'ai souvent été obligé (dit » Condillac, *Essai sur l'origine des* » *conn. hum.*,) de me faire un nouveau » langage; il ne m'était pas possible » d'allier l'exactitude avec des signes » aussi mal déterminés qu'ils le sont » dans l'usage ordinaire; je n'en serai » cependant que plus facile à entendre » pour ceux qui me liront avec attention. » Je dis la même chose.

Mais pourquoi s'arrêter devant la bizarrerie de certaines expressions si elles ont été mûrement délibérées? ne vaudrait-il pas mieux s'attacher à les comprendre? l'on y gagnerait souvent une connaissance importante.

réunit donc pour démontrer cette première forme de l'aperception : l'observation la constate aisément, le raisonnement démontre sa nécessité, et la réflexion, quand elle vient analyser nos perceptions acquises, autrement dit, nos idées, la retrouve, à son tour, au fond de toutes ces perceptions, autrement dit, de toutes ces idées : c'est cette intuition particulière, passablement vague elle-même et tout aussi mystérieuse, de l'espace et du temps, dont nous ne savons pas les débarrasser et sans laquelle il nous est impossible de les concevoir. Si cette intuition est restée long-temps un fait inexplicable, c'est que les philosophes n'avaient pas reconnu cette première forme de l'aperception qui seule, en effet, peut l'expliquer, comme nous l'avons déjà fait voir [1] et comme nous le montrerons de nouveau tout-à-l'heure et plus tard encore.

NOTA. J'écris par deux PP cette première forme de l'aperception pour la distinguer de la seconde, et pour avertir le lecteur, toutes les fois qu'il rencontrera sur son chemin le mot *apperception* écrit de cette manière qu'il a affaire à une idée nouvelle, non à une idée déjà connue qui le tromperait perpétuellement.

Qu'est-ce maintenant en soi et dans sa réalité substantielle que cette apperception dont l'autre, l'apperception distincte, n'est qu'une légère transformation ? C'est le moi s'appercevant lui-même, par conséquent tel qu'il est. Ce n'est donc pas une faculté, à proprement parler, mais une manière d'être naturelle et primitive ;

[1] Voyez *Hist. de l'intellig.*, 1re part., surtout le chapitre IV du 2e livre

ni une opération mentale, mais l'instrument tout passif que réclame toute opération de ce genre. Mais en quoi consiste cette manière d'être ? Qu'est-ce qu'appercevoir ? C'est voir, sentir, flairer, ouïr et goûter ; ou plutôt, c'est la généralité qui se trouve à la fois au fond de tous ces faits, considérée en elle-même et avant l'effort qui vient s'y joindre et constituer avec elle l'opération du voir, du sentir, du flairer, de l'ouïr et du goûter.

Cela dit, quel rapport y a-t-il entre moi appercevant et le monde apperçu ? Bornons, pour le moment, la question qui précède au *Corps-humain* seulement : Quel rapport y a-t-il entre moi appercevant le *monde des résistances* et le *monde des résistances* apperçu par moi ? Ainsi réduite, cette question n'offre pas la moindre difficulté ; toute illusion a disparu : personne assurément ne s'avisera de séparer ces deux choses ; elles se touchent de trop près, elles s'unissent d'une manière trop intime pour qu'on soit tenté de placer entre elles de l'espace et du vide. La sensation et son objet résistent à tout effort de la pensée qui veut les isoler : entre moi appercevant le *monde des résistances* et le *monde des résistances* apperçu par moi il y a une intimité profonde, un contact analogue à celui du corps et de l'espace qui le contient [1]. Je puis rendre ce contact plus intime encore sur un point donné et produire ainsi sa perception distincte, autrement dit

[1] L'espace n'est pas seulement à l'extérieur du corps, il est à l'intérieur et jusque dans la molécule atomique dont le corps est composé, il est partout, il pénètre le corps dans toute son étendue sans pourtant se confondre avec lui. Voilà l'image du moi appercevant dans son rapport avec le *monde des résistances*.

son appréhension : voilà, d'une part, le moi appercevant, c'est-à-dire l'instrument de toute opération intellectuelle, dans son rapport avec son objet ; de l'autre, l'opération intellectuelle elle-même.

Nous avons pourtant retrouvé notre état primitif, nous le tenons enfin tout entier : en lui-même et dans sa manière d'être relativement à nous. En lui-même, c'est un ensemble de *résistances*, sans vide à l'intérieur, sans limites apperçues à l'extérieur, autrement dit sans extérieur, et soutenu dans toute son étendue par le moi. Dans sa manière d'être relativement à nous, je l'apperçois purement et simplement sans en rien penser, sans en rien percevoir : c'est l'apperception pure. Nous pouvons partir de cet état primitif ainsi retrouvé comme nous partirions de notre état primitif lui-même s'il nous était donné d'y remonter, pour raconter la formation successive de notre intelligence ; autrement dit, pour faire l'histoire de notre intelligence.

II.

La première question qui se présente au début de cette histoire est celle de savoir quand et comment nous sortons de l'apperception primitive pour entrer dans la phase de développement qui lui succède ? à propos de quoi ? Dans un travail préparatoire publié l'année dernière [1], j'ai longuement examiné cette question [2] ; je suppose toute cette discussion connue du

[1] J'écrivais ces lignes au mois de janvier l'année dernière, c'est-à-dire en 1857.

[2] Voyez *Hist. de l'intelligence*, 1re part., liv. II, ch. I, § II. Déjà plus d'une fois je me suis

lecteur et je ne ferai qu'en rappeler ici, tout en marchant, les points principaux.

Si le monde apperçu restait constamment le même, si rien de nouveau ne s'y produisait, rien de nouveau ne se produirait non plus dans la manière dont je l'apperçois, nous ne sortirions jamais de l'apperception primitive, et l'apperception primitive serait alors, sous le rapport intellectuel, notre seule manière d'être.

Il n'en devait pas être ainsi; un changement devait se produire dans le monde apperçu, il s'y produit. Ce changement peut affecter le monde apperçu tout entier, c'est-à-dire le *Corps-humain ;* ou seulement une des parties qui composent ce monde, V. G., mon front, ma main, mon pied: il peut être général ou local. Supposons le premier cas et examinons-le tout d'abord. Sa connaissance moins compliquée et plus facile nous aidera à comprendre le second qui nous importe davantage.

Je passe subitement dans toute l'étendue de mon *corps* du *froid* au *chaud*, si vous aimez mieux d'une température donnée, celle que je possède en ce moment, à une température sensiblement plus élevée. Deux états de moi-même se montrent alors en moi, l'un finissant en moi quand l'autre y commence. Ces deux états de moi-même tombent à la fois sous mon apperception passive, je les apperçois tous les deux en même temps,

permis de renvoyer le lecteur à ce livre, et j'aurais l'occasion de l'y renvoyer maintenant continuellement : je ne le ferai que quelques fois, à propos de choses importantes, et pour lui faciliter des recherches toujours ennuyeuses et difficiles. Mais je dois l'avertir qu'une lecture suivie du livre dont je lui parle est une chose, pour lui, avant tout nécessaire s'il veut me comprendre et me juger.

le premier finir et le second commencer. Je vous défie de concevoir et d'imaginer le contraire : ces deux états sont un instant simultanés sous mon apperception [1], l'instant même du changement ; et, cet instant durant, ils constituent sous mon apperception un ensemble éminemment passager, sans limites apperçues, une synthèse particulière dont le premier terme n'est précédé par rien d'apperçu, dont le second n'est suivi par rien d'apperçu ; mais dont la totalité synthétique tombe à la fois sous mon apperception ; un monde enfin, sinon pareil, du moins analogue au *Corps-humain*, et dans lequel l'apperception distincte est possible comme dans le *Corps-humain*. J'appelle cet ensemble sans limites apperçues, cette synthèse réelle, autrement dit, ce monde, le *Moi-vivant* ou la *Vie*, parce qu'en effet c'est la vie elle-même, la vie que nous vivons : *vita quam vivimus*, *Ævum*, dans sa réalité perceptible.

Dans ce monde sans limites apperçues, les deux états dont je viens de parler, se limitent l'un l'autre, et, en se limitant, se déterminent réciproquement : l'un produit l'autre quant à la possibilité de sa perception dis-

[1] Je dis sous mon apperception, je ne dis pas pour moi. Ces deux états sont, en effet, simultanés sous mon apperception, mais ils ne sont pas simultanés pour moi, puisqu'un seul, celui qui commence, est appréhendé, c'est-à-dire perçu. C'est là sans doute la cause qui a fait dire et croire que ces deux états n'étaient pas simultanés, parce qu'ils ne sont simultanés que pour l'apperception, qu'ils ne le sont pas pour l'appréhension, autrement dit, pour la conscience, par conséquent, pour moi. Mais il y a dans cette affirmation et dans cette croyance une erreur, et une erreur qui a eu des conséquences déplorables *, car si les deux états dont

* C'est sur cette erreur qu'est bâti tout le système de Kant. Renversez-la; la *raison pure* a peut-être encore sa raison d'être, comme je l'ai dit ailleurs, mais elle n'a plus de base. C'est encore une hypothèse ingénieuse, si l'on veut, expliquant mieux que la vision en Dieu de Malebranche ou la réminiscence platonicienne certains caractères de nos idées, ce n'est plus une nécessité.

tincte [1]. Je puis, ramassant sur l'état qui commence l'apperception uniformément répandue sur tous les deux, sur leur ensemble, et la concentrant sur cet état, le saisir apperceptivement au moyen de celui qui disparaît : qu'est-ce alors, et ainsi saisi au moyen de l'état qui disparaît, que l'état qui commence ?

Ce n'est pas cet état tout entier tel qu'il est en lui-même et qu'il tombe sous l'apperception passive, mais seulement la différence particulière déterminée en lui par l'état qui disparaît [2]. Tâchons de la bien déterminer, la chose en vaut la peine, sans nous laisser rebuter par les subtilités possibles et peut-être aussi les longueurs de cette détermination. Si nous sommes assez heureux pour y parvenir, nous aurons trouvé la réponse à la question qui précède et nous saurons tout ce que renferme en soi, tout ce que comprend la première de nos perceptions.

Avant l'apparition du *chaud*, par conséquent dans l'état qui finit, j'existais déjà ou j'existe d'une certaine manière ; toutes mes facultés se trouvaient à l'œuvre à à la fois et s'exerçaient simultanément d'une certaine façon : — Je sentais l'action sur moi du milieu qui m'entoure et des agents dont il est formé, de l'air, du

nous parlons ne sont pas simultanés pour l'appréhension, pour la conscience, ils le sont en réalité et pour l'apperception, et cela suffit pour expliquer deux choses qui sans cela seraient inexplicables et incompréhensibles, savoir : 1° la perception distincte * de l'état qui commence ; 2° sa synthèse *à posteriori* avec la réalité substantielle qui lui sert de soutien, ainsi qu'à l'état qui disparait.

* V. ci-dessus, p. 49 et s., en quoi consiste la perception distincte et d'où elle résulte.

[1] Voyez dans la Ire partie, liv. II, le ch. Ier tout entier, et particulièrement les §§ I et III.

[2] Voyez Ire partie, même liv., même chap., §§ III et IV.

calorique, de l'électricité, etc [1] ; — J'appercevais mon corps et toutes les parties qui le composent, ainsi que la manière dont il est modifié sur plusieurs points par les objets extérieurs ; — J'agissais : je maintenais l'état dans lequel se trouvait mon apperception, celui dans lequel se trouvent mes membres, V. G., ma tête, mon bras, ma main, ma jambe, [2] ; — Je voulais : je voulais le double maintien dont je viens de parler ; comment eût-il pu être, si je ne l'avais pas voulu [3] ? Mais je sentais faiblement et d'une sensation partout la même, non

[1] Voyez ci-dessus p. 20, note 2.

[2] Savoir : ma tête droite, mon bras tendu, ma main appliquée sur l'écorce du pin dont j'ai parlé, l'une de mes jambes allongées sur le gazon et l'autre pliée au genou, et ramassée sur elle-même. Cet état de mes membres n'est pas assurément sans quelqu'un qui le produise et le maintienne. Qui donc le produit et le maintient, si ce n'est moi? J'agis donc souvent quand je parais ne pas agir. — Le repos de mes membres, *repositio membrorum*, est lui-même et toujours mon produit. Je le fais d'abord, puis je le maintiens. Quelle est dans ce moment-ci la position de votre corps, celle de votre bras ou celle de votre jambe ? Prenez, s'il vous plaît, la peine de le remarquer, et dites-moi si cette position n'est pas votre ouvrage, et si c'est par un autre que vous qu'elle est et qu'elle dure ? — L'homme dispose perpétuellement de ses membres : *habet illa, tenet illa in potestate semper* : σῶμα εχει, comme le disait Platon; c'est lui qui leur donne et leur maintient la position qu'ils ont, tout en croyant seulement la leur laisser. C'est là un fait d'observation facile à constater et la plus légère attention suffit pour cela. Mais ce fait, une chose le démontrerait au besoin : c'est la conscience que nous avons continuellement de notre pouvoir sur les différentes parties de notre corps. Comment aurions-nous toujours conscience de ce pouvoir, si ce pouvoir ne s'exerçait pas toujours ? J'ai continuellement conscience de pouvoir disposer de mon bras comme je veux, parce que toujours j'ai conscience de le tenir en ma puissance, j'ai concience de le maintenir ce qu'il est. Il en est de même de mon apperception : rien en moi n'est sous l'influence de cette force aveugle qu'on appelle la nature; tout y est sous l'empire de moi-même, tout y est perpétuellement soumis à mon action.

[3] Je veux toujours puisque j'agis toujours ; mais telle est l'action, tel est le vouloir : si je ne voulais pas toujours, je ne commencerais jamais à vouloir. Ceux qui admettent un état de non vouloir seraient bien embarrassés, si on les pressait un peu, pour expliquer le passage de cet état à l'état voulant. Mais cela n'est pas vrai seulement de la volonté, cela est vrai de toutes nos facultés : si elles ne faisaient pas toujours ce qu'elles font de temps en temps et d'une manière particulière, elles ne commenceraient jamais à le faire. Leibnitz s'est moqué, et avec raison, de ces facultés nues qui auraient la puissance et ne l'exerceraient pas : une *sensibilité* qui ne sentirait pas, une *aperception* qui n'apercevrait pas, une *volonté* qui ne voudrait pas ; qu'est-ce que

déterminée, par conséquent, partant sans existence perceptible ; — J'appercevais, mais passivement, partant uniformément et par suite confusément, sans rien distinguer, sans rien apercevoir véritablement ; — J'agissais sans énergie, en laissant aux choses, c'est-à-dire à mes membres, d'une part, et à mon apperception, de l'autre, leur manière d'être, si je puis m'exprimer ainsi, plutôt qu'en la produisant moi-même ;—Je voulais, mais de ce vouloir languissant qui existe à peine et qui n'a pas conscience de lui-même ; je ne voulais pas de ce vouloir particulier, fortement et parfaitement constitué, si j'ose le dire, et que, pour cette raison, la langue a seul reconnu. Mais cette manière dont j'existais n'était point déterminée ; je l'appercevais sans pouvoir la saisir, par conséquent sans en avoir conscience ; elle existait en soi et pour l'apperception, pour l'appréhension ; par conséquent pour moi elle n'existait pas.

Le *chaud* apparaît ; je passe alors avec toutes mes facultés sous ce phénomène. Dans ce passage, la substance qui soutient mes facultés n'éprouve aucun changement : *transit, non mutatur*. Elle est donc la même dans l'état qui commence et dans l'état qui finit, par conséquent indéterminée dans l'un comme dans l'autre, et, par suite, insaisissable partout. Avec quoi voulez-vous que je la prenne ? Elle remplit le *Moi-vivant* tout

cela en effet, sinon des imaginations parfaitement ridicules ? des contre-sens qui révoltent la raison ? des illusions sorties de l'école et consacrées par un long enseignement ? Je démontrerai bientôt, je l'espère, que toutes nos facultés : la *sensibilité*, l'*aperception*, l'*activité*, la *volonté*, sont non de pures et nues facultés, mais, pour ainsi dire, des opérations permanentes.

entier ; je n'ai rien en dehors d'elle, rien à côté d'elle au moyen duquel je puisse l'appréhender, la saisir : elle reste un fait sans conscience, un fait simplement apperçu [1]. Il n'en est pas ainsi de mes facultés, elles acquièrent ou prennent simultanément, dans le passage dont je viens de parler, un développement particulier, et se trouvent par cela même dans l'état qui commence sous une forme nouvelle : — La sensibilité sent plus vivement ; la volonté, fortement stimulée par le changement qui s'opère, inquiète du phénomène qui se produit, veut et veut énergiquement, quoique fatalement toujours, la reconnaissance de ce phénomène, par suite son appréhension dans le moi appercevant, autrement dit son aperception distincte ; mais vouloir pour elle c'est faire [2]; à peine ce vœu est-il formé que déjà l'activité le réalise en ramassant, comme je l'ai dit, et concentrant sur l'état qui commence l'apperception uniformément répandue sur tout le *Moi-vivant ;* — Cette forme nouvelle sous laquelle toutes mes facultés se développent simultanément, sous laquelle toutes se montrent à la fois dans l'état qui commence, est déterminée en masse dans cet état par l'état particulier de ces mêmes facultés qui disparaît sous mon apperception. Je puis la saisir et je la saisis au moyen de cet état : quelle est-elle et quel nom porte-t-elle ?

Ce n'est ni la sensibilité, ni l'aperception, ni l'activité,

[1] C'est notre élément B dans le monde apperçu formé par nos deux termes BN et BP. Voyez Ire partie, liv. II, chap. I, § III. 4. — Elle est partout dans le *Moi-vivant*, elle emplit la *Vie*.

[2] Voilà pourquoi tous les philosophes, M. Charma excepté, confondent encore aujourd'hui l'activité et la volonté. Mais pour se mêler intimement ces deux *opérations* sont profondément distinctes et leur con-

ni la volonté prises séparément ; car ces facultés ne sont séparées ni dans l'état qui finit, ni dans l'état qui commence : ni dans le terme déterminant, ni dans le terme déterminé ; mais ce sont, pour ainsi dire, toutes ces facultés à la fois ; c'est du moins leur développement simultané, ou plutôt le résultat mélangé de ce développement, massivement saisi, si je puis parler ainsi : *summatim apprehensus*, dans l'état qui commence au moyen de l'état qui finit ; quelque chose, par conséquent, qui participe à la fois de toutes ces facultés sans être aucune d'elles : qui est sensible sans être la sensibilité ; apercevant sans être l'aperception ; actif ou agissant, sans être l'activité ; voulant sans être la volonté ; comme le *vert* qui participe à la fois du jaune et du bleu, qui est à la fois jaune et bleu, sans être ni l'un ni l'autre en réalité, mais quelque chose de tout différent ; ou comme la résultante d'un système de forces qui participe à la fois de toutes les forces du système, qui est à la fois adjectivement chacune d'elles, sans être aucune d'elles nominativement ; en un mot c'est le **MOI** ou la **VIE** : L'**AME, ANIMA.** Qu'on veuille bien y réfléchir un moment ; qu'on essaie de donner un nom au fait parfaitement réel, parfaitement déterminé que je viens de montrer et l'on ne tardera pas à s'apercevoir qu'en effet, ce fait est le moi lui-même, et que le mot qui le nomme c'est **MOI.**

fusion scientifique (car la langue vulgaire, et par conséquent l'humanité, les a depuis long temps distinguées) sous les noms de *volonté*, d'*activité*, d'*activité volontaire* ou de *volonté effective*, est tout simplement un non sens : vouloir n'est pas plus agir que parler n'est s'asseoir. Nous devons à M. Charma d'avoir sur ce point, comme sur bien d'autres, ramené la philosophie à l'intelligence et à la vérité.

Mais, ainsi défini, le moi n'est plus, dit-on, qu'un phénomène. — Au moment même où nous le saisissons dans le *Moi–vivant*, au moyen de son déterminant qui disparaît, le moi n'est, il est vrai, pour nous, comme toutes nos perceptions, qu'une simple différence [1], par conséquent qu'un phénomène. Mais c'est une différence de degré, ne nous y trompons pas, non une différence de nature, et, une fois perçu : perçu dans sa totalité concrète, comme nous venons de le voir ; perçu dans les différentes facultés qui le composent, comme nous le verrons par la suite, en le cherchant au moyen des idées que nous en avons acquises, nous le retrouvons dans cet état particulier de la vie qui paraît précéder son existence, ou du moins dans tous ceux qui lui ressemblent et d'après lesquels nous pouvons deviner la nature de ce premier état [2]. Si donc le moi est un phénomène, ce n'est pas pour la perception qui trouve le moi partout, sous toutes les formes de la vie, sous celle-là même qui paraît précéder son existence, mais

[1] Voyez 1re part., liv. II, ch. I, notre théorie de l'appréhension, mais surtout le § III.

[2] Ces deux états de moi-même, celui dans lequel je me perçois et celui dans lequel je me retrouve ont fait distinguer le moi de la vie, bien que ces deux choses soient absolument identiques au fond et qu'il n'y ait entr'elles qu'une différence de degré : l'on a appelé *vie* le moi à sa deuxième puissance et au lieu de dire : le moi est la vie, l'on a dit : le moi vit, le moi est vivant ; mais encore un coup, le moi et la vie c'est tout un : le moi, c'est la vie à sa première puissance et dans son premier état ; la vie, c'est le moi à sa deuxième puissance et dans son deuxième état. L'âme et le moi sont donc parfaitement identiques quant au fond, et l'ancienne philosophie qui ne séparait pas ces deux choses était parfaitement dans le vrai. Il y a pourtant une distinction à faire ici, mais cette distinction n'atteint pas le fond des choses : l'âme et le moi sont une seule et même chose ; seulement, cette chose existe à deux états : l'un dans lequel elle existe à peine et n'a pas conscience d'elle-même, l'autre dans lequel elle existe dans toute la plénitude, dans toute la force de ses facultés et avec la conscience entière d'elle-même ; voilà, d'une part, le moi, de l'autre, la vie ou l'âme.

pour l'imagination qui, après avoir trouvé, comme nous, le moi aperceptivement, aime à se le représenter comme le résultat phénoménal de je ne sais quel organisme matériel, fonctionnant à la manière de nos machines. Dieu nous garde de la suivre dans ces régions obscures, séjour du rêve et de l'illusion ; que l'opinion l'y accompagne, ces régions sont faites pour elle : la science n'y saurait rien établir ni rien détruire.

Par conséquent, l'état qui commence, saisi au moyen de l'état qui finit, c'est moi ; en le saisissant apperceptivement, je prends conscience [1] de moi-même ; je dis,

[1] Qu'est-ce que la conscience ?

Pour certains philosophes, la conscience c'est tout simplement la perception : d'après ces philosophes, j'ai conscience d'une chose par cela seul que je la perçois. — Pour d'autres, c'est plus que la perception, tout en restant la perception cependant : c'est la perception de la perception, autrement dit, la perception à son deuxième instant, par conséquent à son deuxième degré, et, pour ainsi dire, à sa deuxième puissance : d'après ces philosophes, j'ai conscience d'une chose quand je me perçois percevant cette chose. — D'autres philosophes, reconnaissant dans la conscience une sorte de parole intérieure par laquelle le moi se pose mentalement tout en posant sa perception, font de la conscience un concept *à priori*, une pensée transcendentale, un jugement qui précède toute perception dans notre esprit et vient se mêler à elle. Ces trois solutions sont vraies, mais il faut les comprendre.

Un fait simple ou multiple m'étant donné parfaitement déterminé, soit dans le *Plan-des-couleurs*, soit dans le *Corps-humain*, soit dans le *Moi-vivant*, je le saisis apperceptivement au moyen de son déterminant ; s'il est simple, au moyen d'une seule appréhension ; s'il est multiple, au moyen de plusieurs appréhensions (Voyez 1re part., liv. II, ch. I et II). et, par là, je deviens certainement conscient de son existence, j'ai conscience de lui. — Mais immédiatement après l'avoir perçu de cette manière, je puis me saisir moi-même percevant ce fait, et, par là, je deviens conscient de ma perception, je prends conscience de ma propre conscience. La conscience se trouve ainsi doublée et portée à sa plus haute puissance : je vous défie d'y rien ajouter de plus. — Mais si l'on examine les conditions de cette dernière perception, on verra qu'elle ne saurait avoir lieu apperceptivement, *à posteriori*, comme on dit, par la raison qu'elle n'est que l'analyse d'un fait accompli, savoir : de la perception qui vient d'avoir lieu ; que par conséquent elle suppose en moi des idées acquises, et n'est tout d'abord qu'une combinaison mentale de l'imagination, une pensée : *cogitatio**, par laquelle je pose d'abord un résultat pour le vérifier ensuite, puis un jugement, c'est-à-dire un assentiment volontaire par lequel je l'établis définitivement pour moi. — Longue peut-être et laborieuse les premières fois qu'elle se produit, cette opération

* Cogitatio : cum ipsis idearum agitatio.

parlant dans mon verbe intérieur : **MOI** ou **JE** [1]. Mais c'est moi sous une manière d'être particulière que nous allons tâcher de déterminer, et sous une forme donnée que nous allons essayer de reconnaître.

Avant l'apparition du *chaud*, par conséquent dans l'état qui finit, tout mon corps se trouvait ou se trouve, quant à la chaleur, dans un certain état ; il était ou il est modifié d'une certaine manière : le *froid* ; mais cette manière, dont il était modifié, n'était pas déterminée, je l'appercevais sans pouvoir la saisir ; elle existait en soi et pour l'apperception, pour l'appréhension elle

finit par s'exécuter avec une rapidité qui n'est plus mesurable ; elle se mêle alors à la perception d'une manière si prompte et si intime que nous ne l'en distinguons plus. Ajoutons d'ailleurs qu'elle n'accompagne pas, loin de là, toutes nos perceptions, que le plus grand nombre s'en passe et se contente de la perception simple.

En résumé : la conscience c'est la perception (l'appréhension), rien de plus, rien de moins. Mais la perception a deux instants : celui où je perçois un fait et celui où je me perçois percevant ce fait. Dans le premier de ces instants la conscience est faible, elle existe à peine, et pourtant quelle différence entr'elle et l'*apperception pure* ! C'est donc seulement en la comparant à sa deuxième forme que nous trouvons cette conscience faible ; en soi et comparée à l'apperception primitive, elle ne l'est pas. Dans le second, la conscience a toute sa puissance, comme je l'ai dit, et je ne vois vraiment pas ce que l'on pourrait y ajouter encore.

Sous cette dernière forme, la conscience, je l'ai dit, suppose des idées et se produit *à priori*. Elle n'accompagne donc pas nos premières perceptions, mais ces premières perceptions lui fournissent très-vite les idées dont elle a besoin pour se produire : elle n'est donc pas *à priori* dans le sens de Kant, elle n'est pas transcendentale.

En définissant, l'année dernière, la conscience, *la notion du moi sous laquelle tombent nécessairement tous les faits qui ont le moi pour origine*, j'étais sous l'influence d'une idée vraie sans doute, mais étrangère à la nature de la conscience et se rapportant plutôt aux conditions internes, essentiellement mystérieuses, qui déterminent son avénement.

[1] Il existe en philosophie plusieurs définitions du moi ; mais toutes ces définitions sont étroites et fausses. Au lieu de prendre le moi tout entier et de nous le montrer dans sa totalité concrète et vivante, dans la résultante de toutes les facultés qui le constituent, dans son unité personnelle, en un mot, elles le morcellent, chacune à son point de vue : pour Condillac, le moi c'est la sensibilité ; pour Kant, c'est l'apperception ; pour M. Cousin, l'activité *; pour un plus grand nombre, la volonté. Toutes ces définitions de-

* Ce qui constitue le moi humain c'est l'activité (M. Cousin, *Cours de* 1818, 4e leçon).

n'existait pas ; elle avait une existence réelle, elle n'en avait pas de perceptible [1].

Le *chaud* apparaît ; mon corps tout entier passe sous ce phénomène ; mais, dans ce passage, il n'éprouve aucun changement : *transit, non mutatur*. Il est donc le même dans l'état qui commence et dans l'état qui finit ; pour cette raison, je ne saurais le saisir ni dans l'un ni dans l'autre, il reste insaisissable comme la substance qui soutient mes facultés ; je l'apperçois, mais je ne puis pas le saisir : saisir quoi ? il n'est pas déterminé ; où le prendre ? il est partout comme la substance dont je viens de parler, il emplit le *Moi-vivant* tout entier ; avec quoi le saisir ? je n'ai rien en dehors de lui, rien à côté de lui au moyen de quoi je puisse l'appréhender [2]. Il n'en est pas ainsi du phénomène qui paraît, il n'est pas partout dans le monde apperçu, il n'embrasse pas tout le *Moi-vivant*, il n'est que dans l'état qui commence et, dans cet état, il se trouve déterminé par l'état qui finit ; je puis le saisir et je le saisis au moyen de cet état : quel est-il ? c'est le *chaud* ; mais le *chaud* sans étendue ni forme proprement dite (ces deux choses appartenant au *Corps-humain* qui n'est pas perçu), par conséquent quelque chose qui n'a point de rapport à l'espace.

vaient sans doute se produire, mais la nôtre devait aussi, un jour ou l'autre, venir les remplacer ; elle complète, en les réunissant, toutes ces définitions incomplètes.

[1] J'ai déjà dit cela plusieurs fois et je prie le lecteur de se reporter, pour le comprendre, à notre théorie de l'appréhension publiée l'année dernière.

[2] C'est toujours notre élément B dans le monde apperçu formé par nos deux termes BN et BP. Voyez p. 61, note I.

Par conséquent, au moment où je me saisis, où je prends conscience de moi-même, je me saisis sous une manière d'être particulière, je prends conscience de moi comme étant une chose déterminée : le *chaud* [1].

Maintenant, cette forme sous laquelle toutes mes facultés se développent simultanément, c'est-à-dire *moi-même,* et cette manière d'être sous laquelle je me saisis, c'est-à-dire, le *chaud,* au moment même où je les saisis toutes les deux à la fois, partant confusément, au moyen de l'état qui finit, sont encore déterminées l'une et l'autre par cet état, ou, plutôt, par sa disparition, comme quelque chose qui commence : *evenit, accidit,* autrement dit, qui naît : c'est un *évènement,* un *accident,* une *naissance.*

Par conséquent, au moment où je me saisis, où je prends conscience de moi-même, je me saisis encore sous une manière d'être pour ainsi dire extérieure, par conséquent sous une espèce de forme : je prends conscience de moi comme d'une chose qui naît, autrement dit qui commence.

Voilà donc quelle sera, quand l'heure en sera venue, la première de nos perceptions ; mais cette perception, comment va-t-elle se produire ? Pour qu'elle se produise, il faut que le moi intervienne au moyen de son activité, et que, ramassant, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, l'apperception passive, uniformément répandue sur tout le *Moi-vivant,* il la concentre sur l'état qui commence, de manière, pour ainsi dire, à l'appréhender au moyen

[1] Voilà le moi de Hume et le moi empirique de Kant.

de l'état qui finit. Mais, pour cela, il faut d'abord que quelque chose le détermine à intervenir ; il faut, ensuite, qu'il ait quelque notion de ce qu'il doit faire [1]. Qui va pouvoir le déterminer ? Le changement dont j'ai parlé, tout seul, en est-il capable ? et cette notion dont il a besoin pour intervenir d'une manière efficace, où l'a-t-il prise ? Quand et comment l'a-t-il acquise ? Voilà, sans nul doute, la difficulté. Je ne me flatte pas d'avoir résolu toutes ces questions, mais je les ai longuement discutées et je renvoie le lecteur à cette discussion. Quant à tout le reste, la première de nos perceptions n'a pas un mystère : c'est la chose du monde la plus facile à comprendre, la plus claire qui existe. Nous la connaissons déjà dans l'hypothèse d'un changement total ; nous allons maintenant la chercher dans l'hypothèse d'un changement local, et bientôt nous la connaîtrons dans tous les cas possibles.

Je passe subitement dans une partie déterminée de mon corps, mon front, je suppose, du *froid* au *chaud*. Deux états de mon front, c'est-à-dire, de moi sous mon

[1] Impossible de comprendre un véritable agent agissant sans la notion dont je parle. J'ai démontré cela l'année dernière. Qu'il me soit permis d'ajouter à cette démonstration une phrase de Bayle extrêmement remarquable dont Bayle, il est vrai, n'avait pas le droit de se servir contre la liberté humaine, mais dont Leibnitz a eu tort de ne pas comprendre la justesse et la vérité: ce n'était pas la phrase elle-même qu'il fallait nier, c'était l'application qu'en faisait Bayle. Voici cette phrase :

« Il est évident à tous ceux qui approfondissent les choses que la véritable cause efficiente d'un effet » doit le connaître, et savoir aussi de » quelle manière il le faut produire. » Cela n'est pas nécessaire quand on » n'est que l'instrument de cette » cause, ou le sujet passif de son » action ; mais l'on ne saurait concevoir que cela ne soit point nécessaire à un véritable agent. »

Il faut voir dans Leibnitz comment il réfute cette assertion de Bayle si vraie, si évidente ! Je ne sais rien, nulle part, de comparable à cette réfutation, pour la faiblesse et l'ignorance, si ce n'est les lignes qui dans Bayle suivent la phrase que nous venons de citer et où Bayle essaie de la tourner contre la liberté. C'est à dé-

front [1], se succèdent alors dans mon front, s'y limitent un moment et s'y déterminent : l'un produit l'autre quant à la possibilité de son apperception distincte, autrement dit, de son appréhension. Ces deux états tombent à la fois sous mon apperception passive du *Corps-humain;* je les apperçois tous les deux en même temps, le premier finir et le second commencer, vous ne sauriez comprendre ni imaginer le contraire : ces deux états de mon front sont un instant simultanés sous mon apperception, l'instant même du changement, et, cet instant durant, ils constituent dans mon front et sous mon apperception un ensemble particulier : *binarum rerum successio*, sans limites apperçues. Voilà le *Moi-vivant* dont je parlais il y a un moment, l'*Ævum* déjà décrit. Mais il se produit ici au milieu de circonstances qui, sans en changer la nature dans ce qu'elle a d'essentiel, la modifie néanmoins quelque peu, en lui donnant, pour ainsi dire, des limites. Ces limites, il est vrai, ne sont pas les siennes : il n'en saurait avoir qui lui soient propres, ce sont celles de la partie du corps dans laquelle il se produit : ce sont celles de mon front. Mais ces limites, il les subit, pour ainsi dire, temporairement, et si, en lui-même, c'est toujours cette synthèse infinie dont j'ai parlé, sans rien d'apperçu qui la limite soit en avant, soit en arrière : *materialis successio non finita,* comme cette synthèse ou cette succession se produit ici

goûter à tout jamais du raisonnement, si déjà la chose n'était faite, quand on voit des hommes aussi éminents s'en servir aussi mal, et tomber, en s'en servant, dans des méprises qu'on jurerait impossibles (V. Leibnitz, *Théod.*, 3e p., 402 et s.).

[1] De moi sous la manière d'être, autrement dit sous la résistance particulière qui, prise avec moi (*me illa sub-stante)*, constitue mon front.

dans une partie délimitée du corps, elle a tout naturellement pour limites les limites de la partie dans laquelle elle se produit : infinie en elle-même et comme succession, elle devient finie dans le *Corps-humain* et comme succession localisée.

Il suit de là, qu'en ramassant sur l'état qui commence l'apperception passive, uniformément répandue partout le *corps,* et, en la concentrant sur cet état, je le saisis tout à la fois, dans le *Moi-vivant*, au moyen de l'état de mon front qui disparaît, et, dans le *Corps-humain*, au moyen de toutes les *résistances* qui le composent, prises apperceptivement toutes à la fois. Nous le connaissons sous le premier rapport ; c'est **MOI** sous une manière d'être passagère, le *chaud*, et sous une forme en quelque sorte extérieure, l'*accident* ou la *naissance ;* il nous reste à le déterminer sous le second.

L'état qui commence étant une manière d'être de mon front et se produisant, par cela même et comme je viens de le dire, au milieu du *Corps-humain,* c'est-à-dire, au milieu d'un ensemble de *résistances* sans limites apperçues, s'y trouve à la fois déterminé par deux choses, et saisi tout à la fois, au moyen de ces deux choses, sous deux déterminations différentes. Il est d'abord déterminé par toutes les *résistances* dont je viens de parler et saisi au moyen de toutes ces *résistances* prises ensemble et confusément : c'est alors la *résistance* elle-même (autrement dit, la matière du *corps*), la *résistance* en général, telle qu'elle est et telle que je la retrouverais, soit maintenant, soit toujours, dans toutes les parties de mon

corps, saisies, comme mon front, au moyen de toutes les autres vaguement apperçues. Ensuite, il est déterminé par l'ensemble, sans limites apperçues, formé par toutes ces *résistances* et saisi au moyen de cet ensemble infini : c'est alors cette même *résistance* appréhendée sous une forme déterminée : le *point* [1].

Par conséquent, au moment où je me saisis, où je prends conscience de moi-même, je me saisis sous une manière d'être universelle et permanente : la *résistance;* sous un phénomène passager : le *chaud* [2]; je prends conscience de moi comme d'un *accident* dans le temps et d'un *point* dans l'espace.

Le temps et l'espace : l'intuition du temps et de l'espace se trouvent donc encore compris dans la première de nos perceptions; ils en font partie non pas intégrante, mais déterminante [3], et représentent, la première, l'apperception passive du *Moi-vivant ;* la seconde, l'apperception passive du *Corps-humain,* au moment où cette perception se produit. En effet, j'ai certainement conscience, au moment dont je parle, de deux choses : 1° de ma perception : *perceptum conscio;* 2° de quelque

[1] Il y a un moment le corps humain : *corpus animi*, n'était déterminé ni quant à sa matière, ni quant à sa forme, autrement dit, sa figure ; et, pour cette raison, nous n'avons pu le saisir, il est resté étranger à notre perception; nous n'avions, à sa place, pour soutien de l'âme, si je puis parler ainsi, qu'un phénomène accidentel et passager : le *chaud.* Ici, il est déterminé et quant à sa matière et quant à sa forme, et nous le saisissons à la fois sous ce double rapport : c'est la *résistance conçue comme un point*, c'est la *résistance point*, autrement dit, c'est la résistance sans étendue et pourtant limitée (Voyez Ire part., liv. II, ch. III, 2e div., § II).

[2] Oui le *chaud* ici, et dans l'hypothèse que nous avons faite, mais tout autre phénomène que l'on voudra.

[3] C'est l'objet A dans la représentation ou la perception d'un E imprimé (Voyez 1re part., liv. II, ch. IV, § III, p. 302 et 303).

chose d'extérieur à elle, d'infini, qui la détermine, dans lequel elle commence ou se trouve circonscrite, et dans lequel enfin je la saisis, je l'appréhende apperceptivement, c'est-à-dire du *Moi-vivant* et du *Corps-humain*. J'ai conscience de l'une directement et par le fait même de l'appréhension dont je viens de parler; j'ai conscience de l'autre indirectement, et, pour ainsi dire, par contre-coup. J'ai conscience de l'une d'une manière claire, nette, et comme de quelque chose de saisi; j'ai conscience de l'autre d'une manière vague, un peu confuse, et comme de quelque chose de simplement apperçu. Voilà bien, si je ne me trompe, et je l'avoue, je n'en ai pas la moindre crainte, voilà bien les deux éléments de toute perception : 1º la chose perçue, 2º le temps et l'espace qui la déterminent [1]; les voilà dès le point de départ et dans la première de nos perceptions, et les y voilà tous les deux aperceptivement, c'est-à-dire *à posteriori;* bien plus les y voilà tous les deux sensitivement [2] avec le caractère particulier que la philosophie reconnaît à chacun d'eux, c'est-à-dire : le premier, avec sa borne

[1] Le temps est ici tout ce qu'il sera plus tard, la vue ni le toucher n'y ajouteront pas un seul élément; mais l'espace manque encore d'un élément nécessaire que le toucher seul peut lui donner et lui donnera bientôt. Quand je dis le toucher, je veux dire le toucher instruit par la vue; car tout seul, et avant l'éducation dont je parle, c'est le plus ignorant de nos sens et le moins capable de nous instruire (Voyez le § III).

[2] *Sensitivement*, autrement dit, tactilement donnés. — « Un homme, » dit M. F. Perron dans son *Essai* » *d'une nouvelle théorie sur les* » *idées fondamentales*, ch. IX, p. 135, » qui serait à la fois privé du toucher » et de la vue, n'aurait aucune idée » de l'espace. » C'est une erreur : cet homme, nous venons de le voir, en aurait à peu près la même idée que nous. L'idée de vide seule, autrement dit, la notion claire et nette des trois dimensions, y manquerait. Quant au reste, son idée serait la même que la nôtre et remplirait dans ses perceptions le même rôle que notre idée d'espace : seule, elle les déterminerait et les rendrait tout d'abord possibles.

essentielle ; le second, avec son infinité nécessaire, son infinité d'intuition ou d'apperception dont il est impossible à la pensée de le débarrasser[1]. Qui donc nous avait, pour ainsi dire, mis au défi de montrer *à posteriori* ces deux éléments de l'idée ? hélas ! ce sont toujours ces mêmes personnes, dont j'ai déjà parlé, qui méditent au lieu d'observer, qui creusent leurs idées au lieu d'étudier la réalité qui pose devant elles ! Génies profonds, sans contredit, sublimes intelligences, mais égarées dans une fausse voie et suivant une détestable méthode.

La perception qui précède forme comme le noyau de notre intelligence, c'est le centre lumineux autour duquel elle va se former. Nous allons voir cette perception, comme un centre vivant d'attraction, attirer à elle de nouvelles idées et se grossir peu à peu de nouvelles perceptions ; nous allons la voir s'étendre dans le *Moi-vivant* et dans le *Corps-humain*, sans jamais pouvoir arriver à comprendre le *Moi-vivant* tout entier ou le *Corps-humain* tout entier. En d'autres termes, nous allons voir le moi perçu se constituer dans le temps et dans l'espace sous la double forme que nous lui supposons aujourd'hui et sous laquelle l'homme de la nature se représente lui-même à lui-même.

[1] L'infini existe à la fois pour l'apperception et la pensée. Pour l'apperception c'est l'infini proprement dit, l'infini philosophique, autrement dit, le non fini, *non finitum;* pour la pensée, c'est l'impossibilité de finir absolument n'importe quelle synthèse, l'impossibilité de terminer un nombre, une ligne, c'est l'infini mathématique, autrement dit, l'indéfini : le *non finibile*. Ce dernier infini suppose evidemment le premier et n'est possible que parce que l'autre est déjà donné. C'est donc bien à tort que Locke et ses disciples ont voulu ramener à cette forme l'infini philosophique. Mais nous reviendrons ailleurs sur cette distinction (Voyez plus loin la fin de ce paragraphe et la 2e période).

En moi tout-à-l'heure saisi, par conséquent sous mon apperception tendue, autrement dit sous mon appréhension, le phénomène dont je viens de parler, le *chaud*, disparaît bientôt. Durant cette disparition en lui du phénomène qui prend fin, le moi saisi ne disparaît pas[1], cela est évident si l'on a bien compris ce qui précède ; il demeure : *stat* ou *manet* ; Je l'aperçois demeurer ; non-seulement, mais je le prends aperceptivement, et cela de toute nécessité, au moyen du phénomène qui disparaît sous mon aperception, et par là, premièrement, je le distingue du phénomène qui disparaît [2]; deuxièmement, je le saisis *manens* ou *stans* par opposition à ce même phénomène disparaissant, et je dis, continuant dans mon verbe intérieur la proposition commencée : **JE SUIS : JE STO** ou **JE STANS** [3].

[1] Le *moi ne disparaît pas*. Voilà ce que Hume ne comprenait pas et, disons-le bien vite, ce qu'il ne pouvait pas comprendre avec les idées que l'on avait alors sur l'appréhension et que l'on conserve encore aujourd'hui. D'après ces idées, une réalité, V. G., le moi, nous étant donnée, nous la saisirions tout entière, en bloc et sans y rien distinguer : sa substance, ses modes, le rapport des modes à la substance et des modes entr'eux, tout cela serait perçu d'un seul coup, en masse et confusément. Nous acquerrions ainsi tout d'abord une idée complète de la réalité, mais obscure, confuse, indivisible en soi et tout aussi une que la perception que nous avons du *vert* ou du *violet*.

Que, dans une réalité perçue de cette manière, un élément quelconque vienne maintenant à disparaître, savez-vous ce qui a lieu ? La réalité pour vous disparaît tout entière. Sans doute, vous avez bien encore sous le regard une réalité donnée, mais cette réalité ne ressemble pas plus à celle que vous considériez tout-à-l'heure que le *rouge* ou le *bleu* ne ressemble au violet, c'en est une autre ; et tout changement que vous supposerez en amènera une nouvelle. Cette réalité perpétuellement nouvelle, perpétuellement changeante, cette réalité jamais la même, voilà le moi de Hume.

En établissant l'année dernière (voyez la 1re partie de ce travail, liv. II, ch. I.), sur la perception, des idées nouvelles et complètement opposées à celles que je viens d'indiquer, nous avons détruit cette difficulté singulière, mais sérieuse et presque inattaquable, contre laquelle la philosophie, depuis plus de cent ans, est venue continuellement se briser.

[2] Voyez ci-dessus, p. 49 et suiv. ce que c'est que la perception distincte et comment elle a lieu.

[3] Chose remarquable : la significa-

Mais je n'ai pas sitôt dit : je suis, que déjà l'état particulier de mon front, c'est-à-dire, l'état particulier de moi-même qui succède à celui qui disparaît, se trouve appréhendé ; je le saisis au moyen de celui qui disparaît. Tenant alors à la fois, par deux appréhensions distinctes, moi d'abord, puis l'état particulier dont je viens de parler, je les prends apperceptivement tous les deux, et cela forcément [1] au moyen du phénomène qui disparaît, par conséquent dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire, moi sous l'état particulier : *me sub-stantem eo quod apparet, me sub-stantem apparente*, réunissant ainsi par une troisième appréhension les deux premières restées jusque-là isolées et tout-à-fait étrangères ; et je dis,

tion primitive du verbe *Etre*, non pas seulement en français, mais dans un très-grand nombre de langues, est *stare* *. Quant au latin *sum* ou *esum*, il vient de *ειμι*, *εσομαι*, qui lui-même vient du primitif *εω*, qui signifie à la fois *être*, *aller*: *demeurer* et *marcher*; sans doute parce que l'idée qu'il représente, la manière d'être, le mode du moi qu'il exprime est double : — c'est *stare* ou *manere* par rapport au phénomène qui disparaît, — c'est *ire*, *adire* par rapport au phénomène qui commence, et que le moi est tout à la fois saisi sous ce double point de vue, comme quelque chose qui demeure et qui va. Chose étonnante encore et qui n'a pas été expliquée d'une manière satisfaisante, si même elle l'a été, c'est que, en français, en latin, en grec, et dans une foule d'autres langues, si ce n'est pas dans toutes, *être* signifie à la fois *être* et *aller*.

Quant à la forme primitive de ce verbe, c'est assurément le participe présent *stans*. En effet, quand l'idée qu'il représente est saisie pour la première, elle ne contient pas autre chose qu'un mode de l'âme ou de la vie ; aucune idée ne s'y mêle encore qui soit relative au temps ou à la personne.

Un mot maintenant sur JE STANS, à la place de EGO STANS, sur JE, à la place de EGO dans une phrase latine : je n'ai jamais pu me résigner à traduire par un mot de deux syllabes une idée essentiellement simple, et nécessairement simple à son origine.

* Voyez M. Renan, *De l'origine du langage*, p. 128 et suiv. Que faut-il conclure de cette signification presque universelle du verbe être ? faut-il en conclure, comme le fait M. Renan, que c'est le phénomène matériel qui a prêté sa signification au phénomène spirituel ? et ne pourrait-il pas arriver que ce fût le contraire ? Nous voulons que la métaphore aille toujours du monde visible au monde spirituel, mais ne pourrait-elle pas aller quelquefois, ici, par exemple, du monde spirituel au monde visible ?

[1] Voyez 1re part., liv. II, ch. II, § II, 3, p. 163 et suiv.. — Ch. III, 1re divis., le § V.

parlant toujours dans mon verbe intérieur : **JE SUIS X : EGO SUB-STANS X.**

Voilà la proposition mentale terminée. Quatre éléments la constituent : le sujet MOI, l'attribut X, le participe STANS et le relatif SUB. — Parmi ces éléments, les deux premiers sont nécessaires à la proposition ; le troisième n'y remplit aucun rôle, et c'est en quelque sorte par hasard qu'il se trouve engagé parmi les termes qui la composent ; vous pouvez le supprimer sans inconvénient et l'humanité l'a partout supprimé [1]. Quant au quatrième, c'est-à-dire au relatif SUB, il est indispensable : il constitue à lui tout seul la proposition et l'on peut dire qu'elle n'existe que par lui ; c'est le fondement de la conception qu'elle représente. Cela étant, pourquoi cet élément de la proposition n'est-il jamais représenté dans la proposition qu'il constitue ? Il n'y est pas représenté directement, cela est vrai, et, de plus, très-facile à

[1] D'après M. Edélestand du Meril, le verbe être manquerait même dans un grand nombre de langues : « L'idée » purement philosophique de l'existence, dit-il, sans aucune relation » à un attribut déterminé, est si peu » nécessaire à la parole, que le verbe » substantif, ou plutôt abstrait, manque entièrement, non-seulement » dans l'idiome métaphorique de la » Chine, mais aussi en hébreu et » dans la plupart des langues de » l'Amérique et de la Polynésie » (EDEL. DU MERIL, *Essai phil. sur la form. de la langue française*, ch. 1, p. 55, note 2).

J'ai du mal à concilier cette phrase avec celle-ci du même auteur et du même ouvrage, p. 56 : « Le verbe est » un élément indispensable de la » phrase; aucun autre mot ne peut exprimer l'action et LIER LE SUJET AVEC » SES ATTRIBUTS. » Quoi qu'il en soit, et malgré cette déclaration du plus savant peut-être et du plus profond de nos linguistes, malgré les citations considérables dont il l'appuie encore : celle de M. de Humbold qui dit que « le caractère distinctif du verbe est » la liaison entre le sujet et l'attribut » de la proposition »; celle de Court de Gebelin qui définit le verbe « un » mot qui fait voir que les objets dont » on parle existent avec telle ou telle » qualité qu'on leur attribue, etc. », nous répétons ici que le verbe être n'est nullement essentiel, nullement nécessaire à la proposition, qu'il n'en est pas du tout la copule, comme on le dit. Si le verbe être était le lien qui rattache le sujet et l'attribut, il faudrait dire qu'il est sous-entendu dans tout substantif. Qu'est-ce, en effet, que le substantif ? C'est la représentation verbale de l'idée concrète ; c'est LE ou LA *sub-stans* pris sous un

comprendre : la raison en est que le rapport dont il est ici question n'est pas perçu d'une manière distincte, séparément, en lui-même et pour lui-même, mais en même temps que le phénomène attributif et d'une manière qui le laisse confondu avec ce phénomène, et que la langue, qui suit la pensée naissante pas à pas et se calque en quelque sorte sur elle, ne pouvait pas avoir un mot particulier, distinct et parfaitement déterminé pour une idée qui n'existe dans la pensée que mêlée et fondue avec une autre ; mais il y est représenté indirectement, comme cela devait être, par une légère modification du mot chargé de représenter le phénomène attributif qui l'enveloppe dans sa perception, et portant sur la dernière partie de ce mot, autrement dit par une flexion de l'attribut. Voilà le fondement de la règle grammaticale qui veut que partout et toujours l'*adjectif* s'accorde avec son *substantif*, pour parler comme les grammairiens [1].

attribut, avec un attribut : il renferme nécessairement trois termes : un sujet qui est toujours l'article, un attribut et le rapport qui les lie : la copule. C'est donc une véritable proposition. *Ciel* et *terre* sont des modes, ce sont des attributs ; *le ciel* et *la terre*, voila deux substantifs ; or le ciel, c'est LE *sub-stans* COELO : LE *sub* COELO : la terre, LA *sub-stans* TERRA : LA *sub* TERRA (Voyez *Hist. de l'intell.*, 1re part., liv. II, ch. III, 2e div., notre théorie de l'article, et aussi ch. IV, § I, 1).

[1] Ce n'est donc pas toujours un vice de la langue que ce défaut de précision, ce manque d'analyse qu'elle nous présente à peu près partout : c'est souvent tout le contraire, c'est souvent une qualité et une preuve de perfection. Qu'est-ce que la langue ? n'est-ce pas la traduction de la pensée sous une forme matérielle ? Elle est donc d'autant plus parfaite qu'elle concorde mieux avec la pensée dont nous parlons. Mais quelle pensée la langue représente-t-elle ? ce n'est pas la pensée des philosophes analysée et travaillée par la réflexion, c'est la pensée de tout le monde, la pensée à son état naturel, obscure, instinctive, telle qu'elle s'est formée sous l'influence de la nature; en un mot, c'est notre intelligence elle-même. Imparfaite, très-imparfaite assurément si vous la comparez à la premiere forme de la pensée, la langue vous étonnera par sa perfection si vous la comparez à la seconde, c'est-à-dire à l'intelligence. Il existe, en effet, entre ces deux choses : *langue* et *intelligence*, *intelligence* et *langue* une telle conformité que presque toujours, presque partout l'histoire de la formation de l'une n'est que l'histoire de la formation de l'autre.

Des quatre éléments dont nous venons de parler, le premier perçu, c'est le sujet MOI ; le deuxième, le participe STANS ; le troisième, l'attribut X, et avec lui et du même coup, le rapport SUB, par où la proposition se trouve définitivement constituée. La proposition mentale ne se produit donc pas tout d'un coup dans la pensée, comme le prétendent aujourd'hui la plupart des philosophes. Elle a, comme toute formation, un commencement, une continuation et une fin : je perçois séparément tous les éléments dont elle se compose et je les associe ou les synthétise à mesure [1]. Quant au type formateur qui détermine la forme de cette proposition, ce n'est pas un concept, c'est l'ordre même, l'ordre matériel, si j'ose parler ainsi, dans lequel le moi-vivant se développe ; il n'est pas dans le sujet percevant, mais dans la réalité qui pose devant lui, en sorte que la proposition mentale, au lieu d'être déterminée par lui *à priori*, comme le disait Kant, est tout simplement calquée sur lui *à posteriori*, et lentement : voilà la vérité.

Déterminons maintenant très-rapidement la nature de X : C'est la résistance sous laquelle je me suis perçu

[1] Selon M. RENAN (*De l'origine du lang.*) la parole est naturelle à l'homme ; dès qu'il pense, il parle et son langage est articulé. Je suis en cela complètement de l'avis de M. Renan. Mais pourquoi la parole est-elle naturelle à l'homme ? pourquoi son langage est-il toujours et tout d'abord articulé ? c'est parce que chez lui la pensée se produit tout d'abord et toujours analytiquement. Admettre, comme le fait M. Renan, une pensée synthétique au point de départ, et, pour la représenter, un langage articulé, c'est une contradiction. Il faut à la pensée un langage qui lui corresponde : si la pensée primitive est synthétique, comme on le dit partout aujourd'hui, comme M. Renan le dit lui-même, le langage chargé de la représenter ne saurait être analytique, c'est-à-dire articulé. Ce langage n'est pas la parole, c'est le cri.— (V. M. CHARMA, *Essai sur le langage.*)— Que M. Renan choisisse donc entre *une pensée primitive et déjà analytique*, ou, pour la représenter, *un langage inarticulé*, c'est-à-dire *le cri.*

tout d'abord, saisie à la fois, dans le dernier changement qui vient d'avoir lieu, au moyen du *chaud* qui disparaît et de la sensation qui prend fin ; c'est donc un état bien réel du corps humain, quoique sans nom dans la langue, bien facile à comprendre et même à retrouver, ses déterminants étant connus [1] : c'est l'absence, pour ainsi dire, mélangée (saisie au moyen de leur mélange) du *chaud* et de la sensation. Je voudrais ajouter, pour me faire tout-à-fait comprendre : c'est la résistance pure, c'est-à-dire la résistance non revêtue d'un mode déterminé, mais rien n'existe pour nous à cet état de pureté où notre esprit le conçoit, si ce n'est dans l'idée qui nous le représente et au moyen de laquelle nous le concevons.

La proposition intellectuelle une fois formée, je continue de la penser, de la concevoir ; autrement dit, je continue d'en tenir apperceptivement les deux termes dans le rapport *sub* ; non-seulement, mais je lui demeure présent aperceptivement parlant ; en d'autres termes, je lui reste attentif durant un certain temps, après quoi je l'abandonne pour courir à la perception des faits nouveaux qui paraissent. Que suppose ce maintien de l'attention, ce maintien de l'apperception tendue ? il suppose un effort continué. Qu'est-ce qu'un effort continué ? c'est un effort qui finit et recommence sans cesse : la

[1] Rien n'existe pour nous sans un déterminant. Mais ce déterminant peut être donné de deux manières : matériellement ou idéellement, dans un fait ou bien dans une idée. Dans le premier cas, il y a perception de la chose et la chose existe pour nous d'une manière positive et absolue ; dans le second, il y a seulement conception de la chose, représentation *à priori*, si je puis parler ainsi, et la chose n'existe plus pour nous que négativement et relativement : nous sommes obligés, pour l'indiquer, de dire : c'est la négation de ceci, c'est le contraire de cela ; mais celui qui reçoit ces indications peut, s'il le veut, la retrouver positivement.

forme sous laquelle notre activité se développe, son mode d'action, sa manière de vivre opposée à sa manière d'être, c'est le mouvement sans cesse interrompu et sans cesse renouvelé [1], le bondissement de l'artère suivi de son bondissement. Ces réveils de la vie et ses assoupissements, quand ils s'appliquent à l'apperception pour la maintenir attentive : *ut teneatur ad-tenta,* constituent une suite de mouvements simples : *momen, momentum,* vaguement apperçus par nous ; nous les sentons, si je puis parler ainsi, sans les apercevoir, sans en avoir conscience directement ; ils se révèlent à nous comme les ondes d'un courant mystérieux dans lequel je serais placé, mais auquel je ne ferais pas attention : ce sont les INSTANTS dont notre imagination compose son image indéfinie du temps *: temporis imago nostra non finibilis;*

[1] « Deux états successifs se partagent notre existence terrestre : l'un » positif ou actif ; c'est le mouvement ; l'autre négatif ou passif ; » c'est le repos. »

« Qu'est-ce que le mouvement ? la » vie qui se déploie et rayonne. » Qu'est-ce que le repos ? la vie qui » se replie sur elle-même et s'ouvre, » afin de réparer les pertes qu'elle » vient de faire, aux importations du » dehors. »

« Le sommeil et la veille représentent assez exactement et sous de » vastes proportions ces deux états » de l'âme : chacune de nos nuits est » comme un temps d'arrêt entre le » jour qu'elle suit et celui qu'elle annonce. La veille n'est-ce pas l'action ? le sommeil n'est-ce pas la » suspension momentanée et réparatrice de l'action ? »

« Mais il y a, selon nous, dans un » tour de soleil, pour tous les êtres » en général et en particulier pour » l'homme, plus de jours et de nuits, » plus de réveils et d'assoupissements » que l'expérience habituelle n'en » compte. Mille et mille fois par » heure la vie se lève et se couche, » s'agite et se repose, s'éveille et s'endort. Tout instant, quelque rapide » qu'il soit, durant lequel nous vivons activement et positivement, » peut être considéré comme une » émission qui nous épuise ; une » pause ensuite est nécessaire qui » permette à nos forces appauvries, » et par cela même abattues, de se » refaire et de se remonter » (A. CHARMA, *Essai sur le langage*, 2e édition, ch. III).

Dans ces lignes, M. Charma constate une loi très-importante de notre activité, mais, ne l'oublions pas, cette loi n'est pas la loi de notre activité en tant qu'elle est, c'est seulement sa loi en tant qu'elle vit, ou, comme on dit, en tant qu'elle s'exerce.

par eux, je mesure la durée de mes perceptions, de mes manières d'être, et, dans ce moment, je me saisis DURANT SOUS LA RÉSISTANCE : *me sub-stantem resistentia permanenter;* je dis en moi-même : **JE SUIS, JE SUIS, JE SUIS... JE CONTINUE D'ÊTRE X : PERMANEO, PERSTO, SUB RESISTENTIA**, ou tout simplement : **PERMANEO RESISTENTIĀ** [1] : me voilà déjà constitué dans le temps sous la forme particulière qu'on appelle la *Durée ;* continuons.

Les autres parties de mon corps : mon épaule, mon bras, ma main, mon pied, ma jambe, etc., peuvent devenir et deviennent certainement tour à tour le siège substantiel de changements pareils à celui dont je viens de parler dans mon front ; je me saisis alors dans chacun de ces membres, comme je me suis saisi dans mon front ; non-seulement, mais, en m'y saisissant, je m'y retrouve et m'y reconnais : ma perception passée détermine ma perception présente, et, pour ainsi dire, se la rapporte ;

[1] Je mets le signe de l'ablatif, car on pourrait s'y tromper et croire que *resistentia* est au nominatif. Or le nominatif ici ferait un contre-sens : *permaneo resistentia* avec le nominatif signifierait que *moi* et *résistance* c'est une seule et même chose et cette chose la résistance : *moi=résistance.* Cette proposition, *je suis résistance: sum resistentia,* ou ses analogues : *je suis odeur de rose, je suis le son qui vit en moi* *, est, en effet, très-équivoque et peut s'interpréter de deux manières bien différentes, pour ne pas dire tout-à-fait opposées ; elle peut vouloir dire que *moi* et *résistance, moi* et *odeur de rose* sont une seule et même chose, et cette chose la *résistance* ou *l'odeur de rose.* Dans ce cas, le moi devient un pur phénomène, et un phénomène souvent accidentel et passager; ou bien elle peut vouloir dire tout simplement que moi je suis modifié d'une certaine manière qui est l'*odeur de rose* ou la *résistance ;* que moi, je suis adjectivement, à la surface et pour le moment, *odeur de rose* ou *résistance.* Il y a dans Condillac, sous ce rapport, une obscurité et une confusion qu'il n'est pas toujours facile de débrouiller et qui n'a pas peu contribué à faire mal prendre sa pensée. « Si nous lui présentons une rose, » dit-il en parlant de sa statue *, elle » sera par rapport à nous une statue

* CONDILLAC, *Traité des sensations*, 1re part., ch. I, § 2, et ch. VIII, § 1.

* Id., ibid., 1re part., ch. I, § 2.

la pensée, cette parole intérieure au moyen de laquelle je me parle de mes perceptions présentes, au moyen de laquelle je les analyse et me les explique, prend naissance : **MOI,** me dis-je, en me saisissant, **OUI, MOI-MÊME, ME ME; ME IPSUM :** et bientôt après, le phénomène produit venant à disparaître comme le *chaud*, je me constitue dans chacun des membres, dont je viens de parler, intellectuellement parlant, sous la résistance pure et sous une durée déterminée : *me sub-stantem resistentia permanenter.*

De là, pour moi, dans le *Corps-humain* vaguement apperçu, plusieurs **MOI** séparés. Après avoir perçu séparément cette multitude de **MOI**, je les prends apperceptivement tous à la fois, et, les subsumant sous ma première perception, je me saisis **MULTIPLE,** c'est-à-dire tout à la fois **un et plusieurs : un, mais embrassant à la fois sous cette unité et comprenant en elle plusieurs parties séparées,** autrement dit, **plusieurs membres : plura membra.** [1].

» qui sent une rose ; mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur » même de cette fleur. Elle sera donc » odeur de rose, d'œillet, de jasmin, » de violette, suivant les objets qui » agiront sur son organe. » Que voulait dire Condillac en écrivant ces lignes, quelle était sa véritable pensée ? A moins de trouver dans Condillac d'autres passages qui éclaircissent celui que nous venons de citer, je défie qu'on le devine. La proposition : *elle sera odeur de rose, odeur de jasmin,* etc., ferait croire qu'il ne s'agit que d'une existence accidentelle et considérée seulement par rapport à la manière d'être; mais la proposition qui précède, *elle sera l'odeur même de cette fleur*, ou celle-ci, *elle sera le son qui vit en elle*, présente l'autre sens d'une manière bien positive. L'article dans ces propositions en modifie singulièrement la signification, en la transportant du mode à la substance (Voyez notre définition de l'article, 1re part., liv. II, ch. III, 1re D., §§ III et VII).

[1] Voilà en effet ce que signifie le mot *multiple*. Vous ne pouvez l'appliquer comme le mot *étendu* * qu'à

* V. ci-dessus p. 43 et suiv., et ci-dessous p. 86.

Tous ces membres me répétant purement et simplement les uns et les autres, je ne tarde pas à m'en distinguer, à me reconnaître indépendant d'eux tous : je puis être sans tous ces membres bien certainement, puisque dans chacun d'eux, pris séparément, je suis, j'existe sans les autres, indépendamment de tous les autres. J'arrive, par là, à m'abstraire de mes propres membres, à me distinguer de la résistance et de la figure, de la résistance figurée sous laquelle je me suis tout d'abord saisi ; en un mot, j'arrive à me séparer mentalement de mon corps et à me poser sous ma propre forme. Cette forme que j'appelle mienne et sous laquelle je me pose en ce moment, est, sans doute, quelque chose d'assez vague et d'assez peu déterminé, par la raison que la distinction dont il s'agit est moins une perception qu'une conception mentale, une compréhension de l'esprit, et, pour ainsi dire, un jugement ; mais ce n'en est pas moins une forme très-réelle et parfai-

quelque chose de simple ou de conçu comme simple : cela seul peut être dit multiple qui est simple. Mais la réalité fondamentale de ce concept, son objet, son idéat, n'est pas seulement dans le moi formé de parties séparées, elle est partout, et vous pouvez acquérir ce concept partout où un phénomène, c'est-à-dire une différence déjà perçue est retrouvée dans plusieurs objets : *in pluribus aperceptis* soit dans le *Plan-des-couleurs*, soit dans le *Corps-humain*, soit dans le *Moi-vivant*, V. G., dans une suite de sons donnés. Ce n'était donc pas la peine de nous montrer dans ce concept je ne sais quel mystère, et d'aller imaginer un concept *à priori* de l'*unité synthétique* qui nous permît de comprendre la multiplicité et la divisibilité de ce que nous disons multiple et divisible. — Mais soyons juste et reconnaissons qu'avant notre théorie de l'appréhension, et tant qu'on n'avait sur la perception des objets que les idées dont nous avons parlé (p. 74, note 1), il n'était pas possible d'expliquer naturellement la formation du concept en question; il était impossible de dire, sinon en imaginant un concept *à priori* de l'étendue et de la multiplicité, pourquoi nous jugions les corps *étendus*, *multiples* et *divisibles*; et Kant fut au moins intelligent quand il alla chercher l'explication de ce singulier jugement dans une hypothèse surnaturelle et incompréhensible comme la chose à expliquer l'était elle-même.

tement distincte de la résistance et de la figure, autrement dit, du corps.

Avant la conception de cette forme, je dis **MOI** : **ME** de tous mes membres : moi ici, moi là, moi dans un autre endroit : *me dispersum* [1] ; après, je ne dis plus **MOI** en parlant d'eux, je dis **MES** : **MEA**, modifiant ainsi, d'une manière presque imperceptible, et d'après ce qui a été dit plus haut [2], mon verbe primitif, pour le mettre en harmonie avec la nouvelle manière dont j'envisage présentement les choses.

Au premier abord, tous les membres dont je viens de parler : *mea membra*, pour moi, sont parfaitement identiques ; leur séparation dans le *Corps-humain* et même leur dispersion n'ôtent rien, en effet, et ne sauraient rien ôter à leur identité : tous sont moi sous une manière d'être générale : la résistance : *resistentia pura*. Mais bientôt, et cela tout naturellement, la comparaison s'établit au milieu de cette multitude identique [3] : prenant pour centre un de ces moi épars sous mon apper-

[1] « Pour que je puisse me représenter les choses comme extérieures » les unes aux autres, dit Kant *, » c'est-à-dire non-seulement comme » différentes, mais comme occupant » des lieux distincts, la représentation de l'espace doit déjà être posée » en principe. » En d'autres termes, pour se représenter des objets extérieurs les uns aux autres et existant simultanément les uns hors des autres, il faut les voir dans une réalité vague où ces rapports soient possibles. Le *Corps-humain*, tel que nous l'avons décrit, tel qu'il nous est livré par l'apperception passive, avant toute perception, jouit assurément de toutes ces conditions, et me sert dans ce moment-ci à me représenter la dispersion des parties qui me composent. Nous reviendrons bientôt sur ce passage de Kant, non certes pour le critiquer, mais pour en montrer la parfaite application aux trois mondes dans lesquels notre perception se produit, savoir : le *Moi-vivant*, le *Corps-humain*, le *Plan-des-couleurs* (V. *Hist. de l'intell.*, 2e période).

* *Critique de la Raison pure, Esthét. transcend.*, sect. I.

[2] Voyez p. 77, note 1.

[3] Ignorante d'abord, par consé-

ception, je l'appréhende successivement au moyen de tous les autres et, par là, premièrement, je saisis en lui la différence particulière [1] que tous les autres y déterminent [2]; deuxièmement, je le prends apperceptivement sous cette différence : *illum illā concipio*, *illum cum illa capio* [3], et je dis, parlant toujours dans mon verbe intérieur : **moi front** : **me sub fronte**; puis bientôt : **moi bras**, **moi main**, **moi pied**, etc., ou plutôt : **mon front**, **mon bras**, **ma main**, **mon pied** : **meus pes**, **mea manus**, **meum brachium**, etc. Je me saisis alors embrassant sous l'unité primitive de ma première perception plusieurs membres non plus seulement séparés, mais encore divers ou différents.

quent inhabile et sans donner par cela même de résultat bien positif, mais bientôt avec la conscience nette de ce qu'elle veut et de ce qu'elle fait (Voyez 1re part., liv. II, ch. III, 2e div., § I, p. 210). Du reste, non-seulement la comparaison dont je parle s'établit d'abord tout naturellement, elle s'établit encore forcément et même fatalement.

[1] Il a été démontré plus haut, p. 37, que les *résistances* dont le *monde des résistances*, dont le *Corps-humain* se compose, sont toutes distinctes.

[2] Voyez Ire part., liv. II, ch. I, § IV, et ch. III, presque partout.

[3] Ce n'est pas seulement aperceptivement qu'a lieu cette conception, c'est aussi mentalement : avant de percevoir le rapport *sub* entre moi et la différence dont je parle, je le pose d'abord dans ma pensée et n'ai plus après qu'à vérifier la vérité de cette supposition. Cette perception indirecte, qui va de la pensée à la réalité et devine d'abord celle-ci avant de la trouver, est beaucoup plus rapide que la perception directe qui d'ailleurs n'est pas toujours possible, ici, par exemple, où le rapport *sub* n'est pas matériellement donné. Ce rapport n'est donné matériellement que dans un changement de la substance: quand un fait quelconque, chose ou phénomène, déjà perçu, passe sous mon regard d'une modalité à une autre, il est alors donné par la disparition, sous mon aperception, de la modalité qui finit. Mais immédiatement après cette perception, au moment même où elle finit, ce même rapport est saisi sous une forme nouvelle : le mélange particulier de la réalité substantielle et de la différence modale combiné avec l'universalité aperçue de la réalité substantielle et la terminaison en elle de la différence modale; et cette seconde perception s'ajoute à la première, la complète, se fond pour ainsi dire avec elle, et c'est sous la forme saisie par elle que nous retrouvons plus tard, ici, par exemple, le rapport *sub*, *sub-stans*, et qu'il nous est donné de le vérifier.

Je suppose maintenant une personne placée tout près de moi et me touchant [1].

Premièrement, sa main se promène sur mon front, puis sur mon bras, sur ma main, mon pied, mon épaule, etc., et m'y révèle une suite de parties séparées les unes des autres et contiguës. Retrouvant dans toutes ces parties la différence tout-à-l'heure perçue[2], je les appréhende rapidement en les subsumant à mesure sous la perception composée, autrement dit sous la notion concrète de mon front, de mon bras, de ma main, de mon pied, et je saisis tous ces membres : *mea membra*, comme étant **étendus**, c'est-à-dire, comme **renfermant sous l'unité d'une première perception et comprenant en elle plusieurs perceptions séparées et contiguës**[3].

Deuxièmement, elle rampe tout doucement de l'un de mes membres à l'autre, et dans ce mouvement me révèle leur continuité. Appréhendant alors successive-

[1] J'aurais pu prendre cette hypothèse tout d'abord, elle est même plus naturelle et plus vraisemblable que celle dont nous nous sommes servis jusqu'ici. C'est en effet par un choc, un attouchement quelconque, très-vraisemblablement, que l'enfant, enfermé dans le sein de sa mère, s'éveille à la vie intellectuelle ; mais elle eût compliqué le phénomène produit, comme on le verra tout-à-l'heure, et rendu notre analyse, par suite, notre exposition plus embarrassée et plus longue.

[2] Cette différence sous laquelle je me prends et qui constitue avec moi soit mon front, soit mon bras, soit ma main, soit mon pied.

[3] Voilà bien notre concept de l'*Etendue* avec sa variété nécessaire tout à la fois séparée et réunie d'une part ; de l'autre, avec le principe fondamental, simple et indivisible, qui comprend en lui et possède à la fois toute cette variété, et seul, dans l'objet connu : mon bras, ma main, mon pied, est et peut être dit étendu ; et tout cela *à posteriori*, tout cela trouvé dans la réalité sensible par celui de nos sens qui en paraissait le moins capable : la *sensation*, le *tact*.

Pourquoi donc ces affirmations : 1° « Que l'étendue ne saurait nous » être donnée par la sensation, par la » sensibilité, par aucun de nos sens*? » 2° qu'elle suppose un concept *à priori* qui la fonde dans la pensée, com-

* M. Cousin, *Hist. de la philos. moderne*. Cours de 1816—17, leçon, XI.

ment tous les membres dont j'ai parlé et d'autres semblablement perçus, je les prends apperceptivement, d'abord deux à la fois, puis trois, puis quatre.....puis tous, au moyen de l'immense partie du corps restée vaguement apperçue, et, par là, je saisis leur ensemble dans le *Corps–humain*.

Subsumant ensuite l'ensemble ainsi perçu sous ma première perception, c'est-à-dire sous la perception de moi–même, je me saisis sous la forme d'un **tout continu, formé de parties distinctes, étendues, séparées et juxtaposées.**

Cette constitution intellectuelle du moi dans l'espace sous une forme composée, formée qu'elle est par l'appréhension, au milieu du *Corps-humain*, d'un certain nombre de parties, laisse nécessairement en dehors d'elle, *extra se*, les conditions de son établissement, c'est-à-dire, une foule de parties non perçues, mais simplement

» me la multiplicité, sans qu'elle soit » autre chose en soi qu'un fait pure- » ment logique, une idée * ? » Cette double affirmation, comme l'erreur déjà réfutée sur la multiplicité (voyez page 82, note 1), tient toujours à la manière dont les philosophes comprenaient et comprennent encore la perception des objets (v. page 74, note 1), manière d'après laquelle il est absolument impossible d'expliquer *à posteriori* l'origine et la formation de notre concept de l'étendue. Cette vieille théorie, une fois admise, il n'y a plus, en effet, pour les sens, dans n'importe quel objet venu, par conséquent, dans toutes nos perceptions sensibles, qu'une variété, une pluralité de sensations, autrement dit, de perceptions, sans rien de simple qui les comprenne en soi et les réunisse, en d'autres termes, il n'y a plus d'étendue, car ce qui fonde l'étendue, j'allais dire ce qui la constitue, ce n'est pas la variété dont je parlais tout-à-l'heure, c'est le principe indivisible qui la comprend dans sa simplicité et la porte en soi.

Quiconque prétend résoudre *à posteriori* cette question de l'étendue et de la multiplicité, est tenu de trouver une première perception composée de plusieurs perceptions simples, mais cela est impossible d'après l'ancienne manière d'expliquer la perception : « Toute perception, » dit d'Alembert, toute perception » primitive, unique et élémentaire, » ne peut avoir pour objet qu'un être » simple, et il nous est aussi impos- » sible de concevoir comment l'as- » semblage d'un nombre fini ou in-

* Kant, *Critique de la Raison pure.*

apperçues; espèce de masse indistincte [1], si je puis parler ainsi, vague et non finie: *rudis indigestaque moles non finita,* sur laquelle elle s'appuie pour se former, mais qu'elle ne comprend pas et qu'elle ignore long-temps après sa formation: voilà l'espace, l'espace infini: *spatium non finitum,* que la pensée, la conception, nécessairement finie, ne saurait jamais embrasser et comprendre, bien qu'elle puisse s'étendre *indéfiniment* dans ce monde *infini* qu'elle débrouille et crée pour elle-même: *quamvis sit non finibilis*; mais qu'elle

» fini de perceptions simples produit » une perception composée, que de » concevoir comment un être com» posé peut se former d'êtres sim» ples *.» Ce que d'Alembert, dans ce passage, déclare impossible à concevoir en s'appuyant sur les idées dont j'ai déjà parlé et que j'ai longuement réfutées ailleurs (v. Ire part., liv. II, ch. I et III, notre théorie de l'appréhension), nous venons de l'expliquer, ce qu'il déclare impossible à concevoir, nous l'avons trouvé aperceptivement: la perception de mon bras ou de ma main, perception parfaitement simple en soi, renferme en elle et comprend dans sa simplicité primitive plusieurs perceptions simples d'où résulte sa composition apparente et son extension accidentelle.

* *Pensées sur la phil.*, IV *Métaph.* — Et, en effet, dirai-je, pour compléter la pensée de d'Alembert, plusieurs perceptions ensemble, donnent plusieurs perceptions ensemble, elles ne donnent pas une perception composée; — de même, plusieurs petits corps ensemble (*molécules, atomes*), réunis ou non, donnent plusieurs petits corps ensemble, ils ne donnent pas un corps composé; il faut nécessairement ajouter à ce monceau d'atomes juxtaposés et réunis la forme substantielle, il faut y mettre le *Corps*, autrement dit l'objet même qui ne s'y trouve pas encore.

[1] J'ai déjà dit (v. p. 38 et s.) qu'aucun vide, aucun intervalle n'existe pour la sensation dans le corps humain. Rien ne saurait révéler à l'homme, privé de la vue et du toucher, ces espaces vides, autrement dit, ces intervalles qui séparent certains de nos membres. La main qui se promène sur mon corps, en franchissant l'intervalle qui sépare deux de mes membres, me laisse bien apercevoir un temps d'arrêt dans sa marche, un moment d'absence dans la résistance particulière que je sens se mouvoir; mais pas le moindre intervalle. Le point sur lequel le mouvement cesse, et celui sur lequel il recommence, sont juxtaposés pour moi. J'aperçois bien sans doute, je sens bien entre certaines parties déterminées de mon corps, V. G., entre mes doigts et mon bras, entre mon épaule et ma main, entre mon index et l'auriculaire, une distance, un intervalle, si l'on veut, mais cet intervalle est rempli, là par ma main, ici par mes deux doigts intermédiaires, ailleurs par mon bras. Nulle part dans le monde qui nous est livré par la sensation nous n'apercevons, nous ne sentons de vide; c'est, je le répète, un monde parfaitement plein, comme celui et mieux que celui que Descartes rêvait, il y a deux cents ans.

suppose toujours et sur lequel elle s'appuie, pour ainsi dire pour le créer [1].

Sous quelle forme maintenant l'ensemble dont je viens de parler et les différentes parties qui le composent : mon front, mon bras, ma main, mon pied, ma jambe, mon épaule, ma poitrine, etc., se présentent-ils à la sensation qui les saisit au milieu du *Corps-humain?* Cette forme est quelque chose de trop vague, de trop mal déterminé pour que nous puissions la percevoir, pour que nous osions essayer de la dire : c'est une chose qui n'existe pas à proprement parler ; la forme sous laquelle nous nous représentons l'ensemble en question, ainsi que celle des différentes parties dont il est formé appartient à la vue : c'est l'œil qui nous l'a fournie. La sensation qui nous donne cet ensemble, nous le donne sans forme determinée : *informem.*

Mais informe ou non, l'ensemble dont nous parlons est peut-être le fait le plus important que puisse constater notre histoire : c'est le centre parfaitement et complètement lumineux autour duquel viendront se ranger toutes nos perceptions ultérieures, c'est le point d'où notre imagination va partir pour deviner le monde et le patron sur lequel elle va le former, c'est l'illusion aux clartés de laquelle la perception marchant désormais va, sans le savoir et sans s'en douter, fausser

[1] J'aurais bien quelques remarques à faire ici sur l'infini et sur la manière dont les philosophes le définissent, le comprennent et en parlent ; mais je les réserve pour plus tard, quand nous en serons à l'aperception du *monde lumineux*, ou, sous un autre nom, du *Plan-des-couleurs*. Là, en effet, pour la troisième fois, nous retrouverons l'infini, et cela dans des conditions tout-à-fait favorables à l'intelligibilité de sa nature (Voyez *Hist. de l'intellig.*, 2e période : LA VUE).

tous ses produits ; c'est la RAISON HARMONIQUE : *harmonica ratio,* qui selon Kant, force les choses perçues à s'harmoniser avec elle, à prendre sa propre forme : *quæ cogit rerum naturam sibi ipsam congruere* [1] ; c'est aussi l'arsenal où l'opération matérielle viendra tout-à-l'heure chercher son instrument : *operamentum operationis* [2]; en un mot c'est notre corps : *mei corporis conceptus*, tel que le tact tout seul peut nous le donner, par conséquent; tel qu'il est pour chacun de nous au moment de notre naissance, et tel qu'il resterait toujours si, après notre naissance, nous demeurions privés de la vue et du toucher, c'est-à-dire de la vue et du tact devenu mobile et flexible dans un organe particulier.

Nous voici parvenus à la fin de notre première période; mais avant de la clore d'une manière définitive nous devons parler de deux perceptions importantes dont le développement historique, contemporain du développement intellectuel que nous venons de raconter, ne saurait en être séparé, si ce n'est, comme nous l'avons fait nous-même, pour la clarté de la narration. La première des perceptions dont je veux parler est celle de la réalité matérielle sous toutes ses formes ; la seconde est celle de la sensibilité, cette perception niée si long-temps par tous les philosophes [3].

[1] La phrase latine n'est pas de Kant assurément , elle est de Pline, *Hist. nat.*, liv. II, ch. 113 ; mais elle résume admirablement l'opinion de Kant et devrait servir d'épigraphe à la *Critique de la Raison pure*.

[2] V. plus loin notre 3e période.

[3] Selon tous les philosophes modernes ou à peu près, nos facultés ne sont pas perçues, elles sont conçues *à priori*, autrement dit, conclues *rationnellement* des phénomènes qui en dérivent et par là nous les révèlent, savoir : la *sensibilité*, de la *sensation ;* l'*intelligence* ou l'*entende-*

☞ Qu'est-ce, à l'époque où nous sommes parvenus, qu'est-ce, pour nous, que la réalité matérielle? quelle notion intellectuelle en avons-nous? nous le saurons certainement quand nous aurons suivi dans tous ses détails la perception de cette réalité, autrement dit, quand nous aurons suivi dans tous ses détails la formation successive de la notion que nous voulons connaître.

Placez d'abord sur mon front un objet chaud, je passe alors dans une partie détérminée de moi-même du mode x sous lequel je me suis constitué dans tous mes membres : de la résistance pure à la *sensation d'un objet chaud*, et, saisissant en bloc ce nouveau phénomène au moyen de x qui disparaît et le détermine, non pas, il est vrai, sous le rapport des trois éléments qui le

ment, de la *connaissance*; l'*activité*, de l'*effort*; et la *volonté*, du *vouloir*. Voilà pourquoi nos programmes d'enseignement portaient, il n'y a pas bien long-temps encore, cette question fameuse que son obscurité métaphysique et les sourdes réclamations du bon sens contre elle ont fini cependant par faire écarter : *Détermination des Facultés de l'Ame* : QU'EST-CE QUE DÉTERMINER L'EXISTENCE D'UNE FACULTÉ ?

Au point de vue des propriétés supposées de la matière, cette question se comprend très-bien. Là, en effet, les propriétes dont il s'agit ne sont pas données, vous ne pouvez ni les appercevoir ni les saisir apperceptivement, ce ne sont pas des faits réels, mais des imaginations qui réalisent à des profondeurs où la perception n'atteint pas, et sous une forme toute particulière et tout autre, certaines lois physiques observées pour ainsi dire à la surface des corps et constatées par la perception. Evidemment l'on peut demander, à propos de ces propriétés, la manière dont l'esprit humain y arrive et comment il les constate; mais à propos des facultés de l'âme, à propos des propriétés humaines, cette question ne se comprend plus : nous percevons directement nos facultés; leur existence n'est pas plus difficile à constater que celle des qualités matérielles qui tombent sous nos sens et leur détermination n'offre pas le plus petit mystère.

La réponse à la question qui précède n'était pourtant ni longue ni difficile : elle consistait à dire que *déterminer, dans un être, l'existence d'une faculté ou propriété, revenait à y déterminer l'existence d'un phénomène général, puis à conclure de ce phénomène à la faculté qui lui correspondait dans la nature intime de l'être, comme la cause correspond à l'effet;* mais il fallait faire comprendre cette réponse aux élèves et la chose n'était pas commode : il aurait fallu montrer que la faculté partout est quelque chose d'absolument non per-

constituent, mais seulement sous le rapport du premier [1], je l'aperçois tout d'abord commencer en moi, en moi déjà tenu apperceptivement: *in me sub fronte jam percepto*, par conséquent je m'en distingue [2]; mais bientôt, immédiatement, ou, pour mieux dire, en même temps, au moyen de l'appréhension même du phénomène dont il s'agit, me prenant avec lui dans le rapport déterminé entre lui et moi par la disparition de x, c'est-à-dire, moi sous lui: *me sub–stantem illo*, je saisis son rapport à moi et je dis : **Je sens** d a n s m o n f r o n t : **ego sentiens** m e a f r o n t e: voilà le moi se distinguant de la sensation et se percevant sentant dans une partie déterminée

ceptible, qui ne tombe sous aucune de nos perceptions : au lieu de cela, on se contentait de le faire voir pour les propriétés supposées aux corps, et on laissait l'élève conclure du corps à l'esprit. Toute l'habileté du professeur consistait alors, non à tromper l'élève, mais à faire en sorte qu'il se trompât lui-même.

Mais cela fait, la question était encore loin d'être résolue. Il fallait dire pourquoi nous placions des *propriétés* dans des êtres où nous n'en apercevions aucune, et trouver une base légitime à ce jugement; il fallait dire ensuite où nous avions pris l'idée de *propriété*, de *vertu*, puisque cela n'était perceptible nulle part. Alors on était bien obligé d'avoir recours à cette grande duperie : *La raison nous apprend que cela est ainsi et nous donne à priori l'idée de propriété ;* et si quelque élève insistait et vous demandait ce que c'est que la raison, alors vous développiez l'hypothèse de la *Vision en Dieu* de Malebranche, ou celle de la *Réminiscence platonicienne*, ou celle des *formes à priori de la raison pure*, et le tour était fait. Dame! si l'on vous eût poussé davantage, et si quelqu'un vous eût demandé la légitimité de ces hypothèses, vous eussiez été obligé d'avouer votre ignorance et de répondre: Je ne sais pas ; mais le cas était rare, les élèves sont plus confiants que cela ou plus indifférents.

Aujourd'hui cette question n'existe plus : merci à ceux qui nous en ont débarrassés !

[1] Voyez Ire part., liv. II, ch. III, 1re div., § II, de la p. 178 à la p. 181 inclus.

[2] Ce n'est pas au moyen de l'appréhension du phénomène, mais par le fait de son appréhension dans le moi déjà perçu qu'a lieu cette distinction ; l'appréhension toute seule du phénomène dans le moi vaguement apperçu, si la chose était possible, donnerait le phénomène et rien autre chose. En d'autres termes, l'appréhension du phénomène se produisant dans le moi déjà perçu, au moment où elle se produit, par l'appréhension avec laquelle je me tiens, je me distingue du phénomène appréhendé. Voilà comment la chose se passe, et peut-être n'est-il pas sans importance de bien comprendre comment elle se passe.

de lui-même, c'est-à-dire, saisissant un phénomène donné[1], la **sensation**, le **sentir** et se le rapportant [2].

Mais sous ce mot **sentant : sentiens**, le moi confond encore trois choses qu'il va distinguer maintenant très-rapidement, savoir : 1° la **sensation : sentiens,** 2° le **chaud** ou l'état calorifique du corps, 3° le corps lui-même, l'**objet senti.**

Placez sur mon bras un objet froid, et, sous ma main, un objet à la température de ma main ; je me saisis alors sentant à la fois dans mon front, dans mon bras et dans ma main, et je dis : **ego sentiens** f r o n t e, b r a c h i o, m a n u [3]; mais bientôt, comparant ces trois sensations identiques dans l'idée de **sensation,** de **sentir** sous laquelle je les subsume, j'appréhende chacune d'elles successivement au moyen des deux autres, et, par là, je saisis en elles tout d'abord la différence qui les distingue et les caractérise, puis, mentalement, au moyen d'une conception intérieure, vérifiée *ipso momento* par l'ap-

[1] Donné pour l'appréhension, autrement dit, apperceptivement donné. Le phénomène dont je parle est donné de cette manière par l'état de mon front qui disparaît, c'est-à-dire, par la *résistance pure*, *resistentia pura recedente* (Voyez Ire partie, liv. II, ch. I, notre théorie de l'appréhension).

[2] J'aurais pu, j'aurais dû, peut-être, présenter la perception qui précède sous une autre forme, j'ai préféré la donner tout d'abord sous celle-ci, et la répéter ensuite sous la forme dont je parle : — Placez sur mon front un objet chaud, mon front (moi sous mon front : *me sub fronte*) passe alors de la *résistance pure* à la *sensation d'un objet chaud*. Appréhendant ce nouveau phénomène au moyen de la *résistance pure* qui disparaît sous mon aperception, je le saisis tout d'abord sous le rapport de la sensation, puis immédiatement, au moyen de la disparition dont je viens de parler, prenant mon front : *me sub fronte*, sous lui, je dis : MON FRONT SENT : MEA FRONS SENTIT OU SENTIENS.

[3] On comprend pourquoi *meus*, *mea*, *meum*, est sous-entendu dans cette phrase latine : il y serait une répétition inutile et presque inexplicable de *ego*, de *me*. Il faut traduire ainsi : *Ego sub fronte*, *sub brachio*, *sub manu sentiens*.

perception [1], me prenant sentant sous cette différence, je dis : **Je sens chaud** dans mon front, **je sens froid** dans mon bras, **Je sens objet ou je sens un objet** dans ma main[2] : **ego sentiens**, ou, tout simplement, **sentio**[3] fronte **calidum**, brachio **frigidum**, manu **rem** ou **materiam** : voilà le moi sentant se distinguant du **chaud**, du **froid**, de l'**objet senti** et se percevant sentant de plusieurs manières.

Etudiant maintenant ma triple sensation au moyen

[1] Voyez ci-dessus, p. 85, note 3.

[2] Dans toutes ces expressions la préposition *sur* ou *sous* dont parfois cependant il peut m'arriver de me servir à la place de la préposition *dans* serait durant tout ce premier développement un grossier contre-sens.

[3] En lui-même, dans son essence et dans sa forme primitive le verbe est un qualificatif: il exprime une qualité, une manière d'être et rien autre chose (j'ai déjà dit cela à propos du verbe *Etre*, v. p. 74, note 3); mais une manière d'être intime du moi, de l'âme, par conséquent toujours une des formes de la vie. Voilà ce qui le distingue de tous les autres qualificatifs, qui tous représentent une forme de la nature morte, une forme de la mort ; lui seul représente la vie, c'est le mot vivant : HO-TSEU comme l'appellent les Chinois (V. Abel Remusat, *Eléments de la grammaire chinoise*, p. 64).

Quand nous disons que le participe présent est la forme primitive du verbe, il y a bien pourtant dans ce que nous disons une petite inexactitude, mais elle est légère et de peu d'importance : — la forme primitive du verbe n'est pas assurément le participe présent, c'est l'infinitif : en soi, et tout d'abord, le verbe n'est pas un qualificatif, c'est, comme tout qualificatif d'ailleurs l'est à son origine, un nom pur et simple, nommant purement et simplement, sans la rapporter à rien, la différence perçue ; mais cette forme purement nominale, le verbe la garde si peu de temps, si même cela peut se dire, il la change si vite en celle du participe présent, sa forme constante et durable, qu'on peut presque dire qu'elle n'est pas la sienne, mais une forme purement accidentelle.

Si tout cela est vrai, si le verbe en lui-même représente une manière d'être, un attribut pur et simple, d'où lui viennent et que signifient ces formes si nombreuses et si diverses qu'il nous présente dans presque toutes les langues? Ces questions viendront tout naturellement plus loin et seront alors parfaitement résolues : ces formes représentent les différents points de vue et pour ainsi dire les différentes positions dans lesquelles la manière d'être, représentée par le verbe, peut se trouver perçue par la suite et saisie. Nous la verrons revêtir ces différentes formes dans des circonstances analogues à celles dans lesquelles son sujet MOI : ME, est lui-même déjà devenu MEUS, MEA, MEUM et à celles dans lesquelles il deviendra, quand l'occasion en sera venue, en se transformant de nouveau pour répondre à des conceptions qui n'existent pas encore : MOI, TOI, SOI (LUI).

des idées différencielles que je viens d'acquérir [1], cherchant en elle, au moyen de ces idées, l'élément particulier représenté par chacune, je trouve le **chaud** dans mon front seulement; le **froid**, seulement dans mon bras; mais l'objet senti: **res**, **materia**, je le retrouve partout: dans mon front, dans mon bras et dans ma main; ici pur, là mélangé ou combiné avec le **froid** et le **chaud**. L'objet: **materia**, m'apparaît alors comme une substance [2] pouvant revêtir certains accidents: **chaud** et **froid**, mais pouvant aussi exister sans eux [3]. Traduisant ma conception sous cette forme nouvelle, je dis: **sentio materiam** fronte **calidam**, brachio **frigidam**, manu **materiam simpliciter**. Voilà l'objet senti se posant sous sa forme pure, indépendamment des accidents qu'il peut revêtir; ne le perdons pas de vue, suivons-le, nous allons le voir se présenter à nous sous trois modes que nous ne connaissons pas encore.

Ma main droite, restant toujours appuyée ou posée sur l'objet dont j'ai parlé, ma main gauche glisse subite-

[1] L'étude d'un fait quelconque, d'une chose quelconque, a toujours lieu par l'analyse, et cette analyse suppose, non pas des mots comme le disait Condillac, mais des idées, des idées acquises, et n'est possible qu'avec ces idées (Voyez Ire part., liv. II, 1° ch. I, §§ III et IV; 2° ch. III, p. 231 et suiv., 250 et suiv.)

[2] Jamais le mot *substance*, pour nous, n'a le sens abusif de *res*, *materia: materia quæ substat phœnomenis;* non, il signifie pour nous ce qu'il signifie proprement; nous n'ajoutons rien à sa signification, nous n'en retranchons rien: en lui-même, ce mot, c'est *sub-stans: se tenant dessous*, il représente un rapport, rien de plus; pour nous il ne représente également qu'un rapport.

[3] *Pouvant revêtir certains accidents ... pouvant exister sans eux.* Est-il nécessaire d'avertir le lecteur que cette forme sous laquelle je traduis en ce moment ma pensée, comme toutes celles qui ont une même origine et renferment, comme elle, plus ou moins distinctement, l'idée de pouvoir mêlée à une autre idée, V. G. *capable de*, *susceptible de*, etc., n'est pas la sienne, mais une forme empruntée qu'elle revêtira plus tard, quand l'imagination en possession de l'idée de pouvoir (qui représente l'activité volontaire), saisissant entr'elle et cette idée certain rapport d'analogie, se représentera l'une sous la forme

ment dans un vase rempli d'eau tiède, c'est-à-dire d'eau à la température de ma main ; presqu'au même instant vous soufflez sur mon front. Trois sensations me sont alors données à la fois : l'une dans mon front, l'autre dans ma main droite et la troisième dans ma main gauche. Dans toutes les trois, je retrouve l'objet senti : **materiam**, et, par suite, subsumant sous son idée ces différentes sensations, je les identifie dans ma pensée, je les confonds dans l'idée sous laquelle je les subsume ; mais bientôt, appréhendant chacune d'elles, successivement au moyen des deux autres, je saisis en elles la différence qui les distingue et les caractérise ; puis, mentalement, au moyen d'une conception intérieure, vérifiée *ipso momento* par l'aperception, sous cette différence prenant l'objet senti, je le conçois sous trois formes différentes ; je dis de lui, parlant toujours dans mon verbe intérieur : **il est solide** sous ma main droite, **liquide** sous ma main gauche, et **gazeux** sur mon front.

Voilà la réalité matérielle : suivez-la, vous allez la retrouver sous toutes ses formes : la dureté, la mollesse, la polissure, la rudesse [1], etc. Ainsi donnée par le tact,

de l'autre. Sa forme n'est pas capable: *capax*, c'est *capiens* tout simplement; mais l'autre forme est plus connue, plus usitée, plus familière et par conséquent plus claire. Voilà pourquoi je m'en suis partout servi. Où en serions-nous, bon Dieu ! si, pour faire l'histoire de l'intelligence, nous devions nous astreindre à ne parler durant une époque que la langue particulière à cette époque?

J'ai déjà dit que la langue n'est rien et ne peut jamais par elle-même constituer une erreur, si le lecteur veut se donner la peine de chercher, au moyen de l'observation directe faite sur les faits, l'idée qui se trouve sous ces mots ; mais qu'une phrase quelconque est fautive toujours, erronée toujours, si cette recherche, il ne la fait pas.

[1] L'*eau*, l'*huile*, le *mercure*, etc., sont des formes de la réalité matérielle liquide que l'on pourrait encore citer ici : l'*eau*, en effet, l'*huile* et le *mercure* existent déjà pour la sensibilité, autrement dit, pour le tact,

c'est une pure sensation, n'ayant pour se soutenir d'autre sujet que le moi, pour se produire qu'un monde, le *Corps-humain*. Bientôt pourtant, nous la verrons se réaliser en dehors du *Corps-humain* dans un sujet différent du moi et sous une forme donnée par la vue ou le toucher. Toutes ces manières d'être : la *solidité*, la *liquidité*, la *gazéité ;* la *dureté*, la *mollesse*, la *rudesse*, la *polissure*, etc., se transformeront alors et deviendront des faits de la vue et du toucher [1].

Le résultat de la perception qui précède est une idée concrète représentable en latin par l'une des combinaisons suivantes : EGO SENTIENS MANU MATERIAM SOLIDAM

comme de pures sensations ; mais nous nous contentons des formes ordinaires.

[1] La *solidité*, certaine consistance les unes par rapport aux autres des différentes parties qui composent un corps, consistance avec laquelle elle s'associe toujours et de laquelle elle paraît résulter. De même pour la *liquidité* et la *gazéité*. — La *rudesse*, certain état moléculaire des corps à leur surface avec lequel elle s'associe toujours et duquel elle paraît également résulter. De même pour la *dureté*, la *mollesse*, etc. « Lorsque, dit » Reid, les parties d'un corps sont » tellement adhérentes l'une à l'autre » qu'on ne peut aisément en altérer » la forme, on dit que le corps est » *dur ;* on dit qu'il est *mou* lorsqu'on » peut aisément déplacer les parties » qui le composent : telle est la no- » tion que les hommes se forment de » la *dureté* et de la qualité qui lui » est opposée*. » Oui, telle est la notion qu'ils s'en forment plus tard, mais telle n'est pas celle qu'ils en ont tout d'abord et naturellement.

Condillac avait dit : « Puisqu'un » corps est un continu, formé par la » contiguïté d'autres corps étendus, » la sensation qui le représente est » un continu formé par la contiguïté » d'autres sensations étendues », et M. Royer-Collard critique ainsi cette phrase :

« Dans cette phrase, dit-il, Con- » dillac définit la matière par l'é- » tendue seule, sans parler de la so- » lidité ; or il est tout aussi certain » que nous percevons la solidité, » qu'il peut l'être que nous perce- » vons l'étendue. Ajoutez donc la so- » lidité à l'étendue et vous lirez : — » Puisqu'un corps est un continu *so-* » *lide*, formé par la contiguïté d'au- » tres corps *étendus* et *solides*, la » sensation qui le représente est un » continu *solide* formé par la conti- » guïté d'autres sensations *étendues* » et *solides*. — Je le demande de » nouveau, Condillac aurait-il écrit » cette phrase*? »

* REID, traduit par Th. JOUFFROY, t. II, ch. V, p. 98.

* Voyez, dans la traduction de Reid déjà citée, les fragments de ROYER-COLLARD.

DURAM, EGO SENTIENS MANU MATERIAM SOLIDAM MOLLEM ; ou bien, EGO SENTIENS MANU MATERIAM LIQUIDAM AQUATILEM, EGO SENTIENS MANU MATERIAM LIQUIDAM OLEOSAM etc., dans lesquelles le *moi*, c'est-à-dire le sujet substantiel de la conception, la *sensation* qui le modifie immédiatement, la *matière* qui caractérise la sensation ... et ma *main* qui détermine l'endroit, le lieu où elle se produit, se distinguent nettement et s'associent d'après des rapports particuliers qui indiquent leur dépendance mutuelle et l'ordre vrai de leur perception [1]. Envisagé dans sa totalité concrète, le résultat dont nous parlons, c'est le MOI SENTANT, mais considéré seulement dans la partie modale et phénoménale qui le détermine, c'est une SENSATION PARTICULIÈRE, c'est-à-dire une sensation dont la nature, d'abord indéterminée : *sentiens*, va se déterminant de plus en plus à mesure qu'une perception nouvelle vient s'ajouter aux autres et compléter la série. Par conséquent, la langue

Je ne saurais répondre pour Condillac, mais, pour moi, je l'aurais parfaitement écrite. La *solidité*, la *dureté*, la *rudesse*, etc., toutes les qualités de la matière, toutes les qualités matérielles ou appelées ainsi doivent être considérées sous deux rapports et pour ainsi dire à deux endroits différents : 1° en moi; c'est une manière d'être passagère de mon front, de mon bras, de ma main, de mon pied, etc., etc. ; — 2° dans les corps où je les suppose : c'est alors, dans le premier âge, absolument la même chose : c'est une manière d'être de moi-même transportée dans un être étranger (voyez un peu plus loin le § suiv.); dans un âge plus avancé, quand la réflexion, la pensée avec ses explications, l'imagination avec ses systèmes, est venue m'expliquer le phénomène senti, le comparer à autre chose, substituer à sa place un fait de la vue ou du toucher, c'est alors une image particulière, vraie ou fausse, mais étrangère au phénomène senti, sous laquelle je me le représente. La *chaleur* devient ainsi le *calorique*, la *dureté* certaine adhérence des parties visibles qui composent un corps, etc. Mais qui ne voit tout de suite que ce sont là des imaginations, des conceptions ultérieures ayant pour objet d'expliquer des faits primitifs. Quoi donc ! Est-ce que l'enfant conçoit ainsi la *chaleur* ou la *dureté* ? Souvenons-nous de cet âge. Messieurs les philosophes, il peut beaucoup nous apprendre.

[1] Voyez 1re part., liv. II, ch. I, §§ III et IV, — ch. III, 1re D., § VI, quel est cet ordre et en quoi il consiste.

qui l'appelle une sensation est parfaitement dans le vrai : partout notre histoire arrive à justifier la langue populaire.

Elle arrive ici à quelque chose de mieux et de plus important : elle arrive à résoudre toutes les difficultés qu'on s'est plu, de nos jours, à ramasser autour de la perception sensible et sur lesquelles la *Raison pure* a bâti son système. Mais le moment n'est pas venu de faire remarquer cet avantage ; nous le ferons remarquer plus tard, et nous montrerons que toutes les difficultés, dont je viens de parler, sont de purs jeux de mots, de véritables équivoques tenant à une étude incomplète et mal faite de la sensation.

☞ Enlevez maintenant, soit partout, soit seulement sous ma main, l'objet senti, je reviens alors dans ma main à l'état particulier d'où je suis parti : au mode x, à la résistance pure ; mais j'y reviens avec des idées que je n'avais pas il y a un moment. Subsumant sous l'une de ces idées, sous l'idée **Je sens** ou **sentant**, l'état dont je viens de parler et le comprenant avec elle, je me retrouve sentant dans cet état comme dans celui qui disparaît, à un degré moins élevé, voilà tout, et, au lieu de dire : **Je ne sens plus : non sentio**, qui serait une expression fautive de ma conception présente, je dis : **Je ne sens plus rien : nihil sentio.** Voilà le moi sentant, autrement dit, la sensation : **Ego sentiens**, se distinguant de l'objet senti : **a materia** *recedente sese apprehendens ;* le voilà se reconnaissant sentant, dans une partie déterminée de lui-même, d'une manière

absolue et tout-à-fait indépendante de l'objet senti. Du moins, nous le pensons ainsi, nous le croyons ainsi, à cette époque de la vie et durant long-temps, et, peut-être, en effet, est-ce ainsi que la chose est : nous ne le saurons jamais d'une manière certaine ; mais nous verrons bientôt l'imagination inventer, pour comprendre cette sensation, un objet senti d'une nature subtile et inabordable à nos sens grossiers ; un *noumène*, V. G. l'*air*, l'*électricité*, le *calorique*, etc.

La perception qui précède ne tarde pas à devenir générale : je m'aperçois très-vite qu'il en est dans tous mes membres comme dans ma main, et dans tous les instants de la durée comme en ce moment ; je me reconnais alors sentant d'une manière absolue, universelle et permanente ; je dis en moi-même : **Je sens, je sens absolument, partout et toujours** : Voilà la **SENSIBILITÉ** qui se pose [1].

[1] Qu'est-ce que la sensibilité ? n'est-ce pas le sentir considéré comme possible, c'est-à-dire, le sentir conçu comme pouvant passer de la puissance à l'acte, d'après une manière de parler usitée, mais détestable : de l'être à la vie (voyez ci-dessus p. 58 et suiv.) ? Son idée comprend donc deux idées fondues ensemble : 1° celle de *sentir*, 2° celle de *pouvoir*. Mais de quel sentir s'agit-il ici ? ce n'est certainement pas du *sentir* accidentel, passager, tel qu'il se produit de temps en temps et dépend des objets qui m'entourent ; mais du *sentir* permanent, tel qu'il est en lui-même et continue d'être sans dépendre aucunement des objets dont je viens de parler : il s'agit du *sentir* considéré d'une manière absolue, tel que nous venons de le percevoir.

La sensibilité suppose donc le sentir permanent, ou plutôt, elle n'est que lui ; l'idée de pouvoir, en venant s'y ajouter plus tard, ne lui apportera rien de nouveau, rien d'essentiel : une forme sous laquelle l'imagination aime à se représenter toute *propriété*, quelle qu'en soit la nature et quelle que soit la chose qui possède cette propriété, voilà tout : — Le sentir, tel que nous venons de le percevoir, acquiert de temps en temps, ici ou là, dans le *monde des résistances*, un degré plus élevé ; il revêt aussi, dans certains cas, certaines formes particulières : le *plaisir* et la *douleur*. Cette *propriété* du *sentir*, l'imagination au lieu de se la représenter sous sa véritable forme, au lieu de la garder sous la forme où la perception la lui livre, et de conce-

Mais en se distinguant du moi, et de la matière, en se posant séparément et pour son compte, si je puis parler ainsi, la *sensibilité* reste encore confondue avec les autres facultés : avec l'*aperception*, avec l'*activité*, avec la *volonté*. *Sentir*, à cette époque reculée de la vie, c'est tout à la fois *sentir*, *apercevoir*, *agir*, *vouloir* ; et la langue qui date de cette époque garde et gardera longtemps encore la trace de cette confusion primitive.

III.

Quels éléments nouveaux le toucher [1] sans la vue peut-il maintenant ajouter au concept dont nous avons tantôt suivi la formation au moyen du tact ? Cette question très-curieuse assurément et dont la solution nous serait aussi très-utile pour détruire une foule d'erreurs qui s'accréditent de jour en jour, se présente ici tout naturellement. Mais nous ne pouvions guère songer à la résou-

voir le *sentir* comme devenant plus intense, comme revêtissant certaines formes déterminées, la subsumera sous l'idée du *pouvoir humain*, et faisant le sentir à l'image du moi, le concevra comme possédant en lui la *vertu de devenir*..., la *puissance de revêtir*..., et le nom sous lequel elle le nommait avant cette subsomption, reflétant immédiatement cette forme nouvelle empruntée à la volonté, devient la *sensibilité : sensibilitas*. La volonté, voilà en effet l'origine de tous ces *ibilis* qui terminent une foule de mots de la langue : l'idée première se modifie légèrement sous l'idée subsumante, prend, sans néanmoins perdre la sienne, la forme de celle-ci, et l'expression, se modelant sur elle, fait absolument de même.

[1] Le *toucher*, c'est-à-dire, le tact devenu mobile et flexible dans un organe particulier, et allant chercher les impressions au lieu de les attendre, comme cela a lieu, dans le tact proprement dit.

« Ce n'est pas parce qu'il y a une » plus grande quantité de houppes » nerveuses à l'extrémité des doigts » que dans les autres parties du » corps, ce n'est pas, comme on le » prétend vulgairement, parce que » la main a le sentiment plus délicat, » qu'elle est le principal organe du » toucher..., c'est uniquement parce que la main est divisée en plusieurs parties toutes mobiles, toutes » flexibles, toutes agissantes en même » temps et obéissantes à la volonté » (BUFFON, *Hist. nat. de l'homme, des sens en général*).

dre, sa solution étant une chose difficile, peut-être même impossible pour nous qui avons des yeux et qui depuis long-temps savons le Corps-humain et le monde par nos yeux. Essayons toutefois, nous serons toujours à même de nous arrêter quand nous n'apercevrons plus clairement dans la réalité sentie qui pose devant nous et dans l'idée sous laquelle nous la subsumons, la vérité de nos suppositions : c'est voir que nous voulons, ce n'est pas deviner ; *videre, non auspicari volo*. Nous ne sommes pas tenu d'ailleurs de résoudre cette question ; elle n'est pas comprise sous notre titre : j'écris l'histoire de mon intelligence, je n'écris pas celle de l'intelligence d'un aveugle-né.

Sur mon corps, n'importe à quel endroit, j'applique ma main. Deux sensations me sont alors données : *aperceptæ sunt*, l'une dans mon corps et l'autre dans ma main. Dans toutes les deux je retrouve l'objet senti : *materies solida* ; mais ici, mais cette fois, l'objet senti, c'est dans ma main mon corps lui-même, et, dans mon corps, ma main. Mais mon corps et ma main sont séparés ; ils existent, et cela pour la sensation elle-même, l'un hors de l'autre. Voilà donc l'objet senti : *materies solida*, qui déjà se réalise, non pas encore en dehors de moi, mais déjà en dehors de la partie sentante, en dehors de la partie du moi qui la sent ; il garde toujours le moi pour âme, pour substance, mais déjà il s'extériorise.

Maintenant, sans lever ma main, mais en la laissant appliquée sur mon corps et en la faisant tout doucement glisser sur sa surface, je la pousse en avant, j'aperçois

alors ma main traverser sur mon corps, c'est-à-dire sur l'objet senti, une suite de points résistants, je l'aperçois passer par tous les points résistants dont la série continue constitue mon corps; autrement dit, je l'aperçois se mouvoir [1].

Mais en même temps, je sens dans mon bras, si vous aimez mieux, dans mon coude et dans mon épaule, certain changement qui s'y produit, commence avec le mouvement de ma main, se continue avec lui, varie et finit en même temps. Ces deux choses : le mouvement de ma main et le changement de nature senti dans mon bras, je les saisis à la fois, ensemble, simultanément ; et, par là, je les associe et les fonds dans une même perception : la perception du mouvement de ma main. Le changement de mon bras, ce phénomène particulier, si différent en lui-même du mouvement de ma main, disparaît alors, pour ainsi dire, dans ma pensée, il perd son individualité, sa nature particulière, tout-à-fait étrangère au mouvement, et devient le mouvement de ma main prolongé dans mon bras et senti jusque dans mon coude et dans mon épaule [2].

En avançant toujours, ma main arrive à une extrémité. Là finissent à la fois mon corps et le mouvement perçu de ma main ; au-delà, plus rien, pas même d'au-delà : la négation pure : le néant : *ne-ens* ou *non ens : manus*

[1] Voyez Ire part., liv. II, ch. III, 2e Div., le § VIII relatif au mouvement.

[2] Redisons-le pourtant, la confusion dont nous parlons ici, tout en étant naturelle et nécessaire, est tout-à-fait illégitime. Le changement senti dans mon bras est en lui-même essentiellement et absolument différent du mouvement de ma main, et rien ne nous permet de les identifier comme nous le faisons ici.

mea nihil sentiens. Mais dans mon bras, le changement dont j'ai parlé dure toujours; par suite j'attribue toujours le mouvement à ma main; je la vois, non plus, il est vrai, dans la réalité comme tout-à-l'heure [1]; mais dans l'idée du mouvement de ma main sous laquelle je subsume le changement qui continue dans mon bras, je la vois mentalement, avançant toujours, marchant toujours, traversant toujours une suite de points juxtaposés. Le néant: le *nihil a me manu sentitum* [2], l'absence de sensation dans ma main, se trouve ainsi subsumé sous l'idée concrète de mon corps, de moi étendu résistant, et par là, transformé en une réalité dans laquelle le mouvement de ma main est possible et a lieu comme il a lieu sur mon corps: quelle est cette réalité?

Pour la nommer, prenons la combinaison mentale au moyen de laquelle nous nous nommons nous-mêmes intérieurement, l'idée concrète sous laquelle nous nous concevons, et calquons sur elle sa représentation verbale: cette réalité n'est plus moi, je perçois cela d'une manière évidente; mais c'est une chose en soi toute pareille à moi-même: si, au fond, dans ma nature intime, et faisant abstraction de mon corps, je me représente par JE, en elle-même aussi et abstraction faite de ce

[1] Quelle est en effet cette réalité? Je l'ai dit, c'est tout simplement ma main sentie, perçue sans *sensation*: c'est ma main sans sensation: *manus mea nihil sentiens*. Or pour le moment ma main, ne sentant rien, est immobile: je ne l'aperçois plus passer d'un lieu dans un autre, je ne l'aperçois plus se mouvoir.

[2] Je fais ce barbarisme exprès, et je le dis afin que la critique ne croie pas être seule à savoir que c'en est un. Je suis un peu comme Montaigne, je cherche le mot qui rend le mieux ma pensée et je le prends où je le trouve: « que le latin y aille si » le français n'y peut aller, et si le latin des latins n'y va pas bien, que » ce soit celui des scolastiques. »

qu'elle est extérieurement, je la représenterai par un mot tout semblable, non le même, voilà tout ; je dirai LE, au lieu de JE : TO [1] ; mais LE quoi ? LE étendu d'abord : TO *extensum*, puisqu'en elle le mouvement est possible comme en moi et s'y continue de la même manière : LE étendu : TO *extensum*, comme moi-même je suis JE *extensus ;* mais LE étendu sans objet senti, sans sensation : TO *extensum corpore vacans*, *inane* [2], autrement dit, L'*étendu vide* , ou simplement LE VIDE [3].

Ce vide, je le trouve partout : quelle que soit la partie

[1] LE, bien certainement, est une dérivation de JE, soit qu'il vienne directement de JE, soit qu'il ait pour origine un des pronoms déjà dérivés de JE, c'est-à-dire, TU ou ILLE. Son idée première et fondamentale est MOI : moi transporté hors de moi et devenu le sujet d'une réalité étrangère; par conséquent, entouré d'une conception particulière qui détermine un point de vue nouveau sous lequel le moi m'apparaît et, par là, amène dans son nom le changement, d'ailleurs très-léger, de J en L : — celui-là ou tout autre.

Que la science comparée des langues cherche le rapport dont je viens de parler, je lui prédis d'avance qu'elle le trouvera. Ma certitude à cet égard s'appuie sur une observation psycologique que les faits ne sauraient démentir, car c'est elle qui les détermine *à priori*. Quand, une fois, elle aura reconnu cette origine de l'article, elle en déduira rigoureusement sa fonction grammaticale, autrement dit, son rôle dans le discours : ce rôle est le même que celui du pronom JE ou MOI; mais dans un autre monde et pour des objets tout différents : — le pronom JE ou MOI représente la réalité spirituelle, abstraction faite de toute modalité, et sert de base à la conception des réalités concrètes que nous venons de constituer dans le *monde des résistances*. V. G., MON *front*, MON *bras*, MA *main*, MON *pied*, MA *jambe*, etc.; l'article représente la réalité matérielle, également nue, autrement dit, la substance matérielle, et sert de base à la conception des réalités que nous sommes en train de découvrir, V. G., LE *vide*, LES *corps*, L'*infini*, etc. : le premier fonde la représentation nominale qui sert à nommer les réalités du premier de ces mondes, le second fonde la représentation nominale qui sert à nommer les réalités du second; sans le premier il n'y a point de nom possible pour les réalités internes, sans le second il n'y en a point pour les objets extérieurs. Voilà l'article : voilà son origine, sa nature ou sa définition, son usage dans la formation de nos idées et la composition des noms qui doivent les représenter (Voyez notre théorie de l'article, 1re part., liv. II, 1° ch. III, 1re div., §§ III et VII; 2° ch. IV, § IV).

[2] ... *Locus est intactus* , *inane* , *vacansque* (LUCRÈCE, lib. I).

[3] « L'homme privé de la vue depuis sa naissance, dit M. PERRON, » serait assurément dans de bien

de mon corps sur laquelle ma main a été posée, n'importe le point d'où elle part et la direction dans laquelle elle s'avance, elle y arrive toujours ; il me limite donc de toutes parts, il m'entoure de tous côtés. Voilà l'espace trouvé, pour ainsi dire, par le *toucher ;* c'est une création de mon imagination : c'est le néant, autrement dit, l'absence de sensation dans ma main supposée en mouvement, fait à l'image de moi-même. Je le pose dans ma pensée et, par la pensée, je me pose moi-même en lui. Poursuivons nos découvertes dans ce monde imaginaire, premier fruit de l'illusion.

Partie de moi-même, et après avoir traversé une portion du vide, ma main rencontre un corps. Voilà l'objet senti : *res materia,* qui se présente de nouveau. C'est toujours le même objet, sa nature n'a pas changé : c'est toujours une manière d'être accidentelle de ma main, une pure sensation ; mais sous l'influence des idées acquises, ces idées se jouant maintenant de la perception : *perceptionem illudentibus*, ma pensée le réalise dans le vide : après avoir dit LE VIDE, je dis LE MATERIA : LE *cum* MATERIA. Voilà l'objet senti qui se sépare définitivement de moi, qui se pose à distance et dans le vide, qui se réalise à l'extérieur ; voilà LA MA-

» meilleures conditions que nous » pour se former une véritable idée » de l'espace. N'ayant que le toucher » pour saisir les corps, cet homme » ne supposerait rien par delà les » objets résistants qu'il aurait tou- » chés. Entre ces corps, au-delà de » ces corps, il ne saisirait rien, et ce » *rien*, il l'appellerait aussi l'espace, » mais sans y attacher d'autre signi- » fication que celle du néant. » Cette nouvelle opinion de M. Perron (v. ci-dessus p. 72, n. 2), est une nouvelle erreur : l'homme dont il parle attacherait au *rien* saisi par lui, d'abord, l'idée de *réalité*, puis celle d'*étendue,* puis celle de *vide :* ce *rien,* dans sa pensée, se transformerait et deviendrait, sous l'influence des illusions dont nous avons parlé, une *réalité étendue vide*, voilà la vérité.

TIERE : c'est encore une création de mon imagination : c'est la sensation faite à mon image et mentalement réalisée dans le vide.

Après avoir rencontré le corps en question, ma main continue sa marche en glissant sur sa surface ; la sensation dont je viens de parler, tout en variant sans cesse, tout en éprouvant cette suite de variations qui rappelle mon corps étendu et composé de parties juxtaposées, persiste néanmoins dans ma main, *manu mea permanet eadem* [1], et s'y mêle, si je puis parler ainsi, au mouvement que j'y suppose : sous toutes ces illusions, je fais LA MATIÈRE *étendue :* voilà le corps matériel créé ou peu s'en faut du moins [2].

Bientôt la sensation de ma main finit dans le temps : *in manu mea permanenti*; le corps matériel, tout-à-l'heure créé, me paraît alors se terminer et ma main rentrer dans le vide, y continuer son mouvement tant que mon bras peut s'étendre, et s'arrêter enfin avec le changement senti dans mon bras; mais sans rien trouver qui l'arrête et l'empêche d'avancer encore, sans rien sentir, si ce n'est certaine impossibilité d'avancer qui se trouve en elle, ou plutôt dans mon bras : voilà l'espace sans limites, infini, pour ainsi dire perçu par le toucher : une sensation qui finit dans ma main devient pour moi, sous

[1] Voyez, p. 74, la note sur Hume.

[2] « Comment la sensation toute » seule, dit M. Cousin, pourrait-elle » engendrer même le plus léger soupçon d'objets autres qu'elle-même » (*Hist. de la phil. mod.*, ann. 1816-17, XI[e] leçon)? — Rien de plus simple, comme nous venons de le voir. — Si M. Cousin avait dit : La sensation ne saurait nous donner des objets qui ne soient pas des sensations, c'est-à-dire, des manières d'être de nous-mêmes, je serais complètement de son avis ; mais nous voici parvenus à poser le vide infini, et, dans le vide infini, la réalité matérielle, et nous n'avons employé aucun des *principes* rêvés par la philosophie.

l'influence des illusions où je suis placé, la limite d'un corps; et l'absence de sensation dans ma main coïncidant avec la cessation du changement senti dans mon bras, le vide infini.

« Pour s'absoudre aux yeux du sens commun, la » philosophie, nous dit-on[1], doit parvenir aux réalités » extérieures; et en même temps, pour être fidèle à » elle-même, elle doit y parvenir légitimement. » Si par légitimement, on entend que la philosophie est obligée de nous conduire à la réalité du monde extérieur tel que nous l'imaginons dans notre pensée, c'est-à-dire à la réalité de nos rêves, elle est pour toujours condamnée à subir le mépris des sots. Ce n'est pas demain, Dieu merci ! qu'elle recevra l'absolution qu'on lui désire ici. Mais si, par ce mot, l'on veut dire seulement que la philosophie est tenue de nous montrer d'une manière claire, palpable, évidente, qui réponde à toutes les réclamations d'une raison réfléchie, la série des opérations intellectuelles par lesquelles la pensée, un jour ou l'autre, arrive nécessairement, naturellement, à poser ce monde comme un fait, elle a reçu l'absolution des hommes qui pensent : ce que l'on exige d'elle, nous venons de le faire[2].

[1] M. Cousin, ouvrage déjà cité.

[2] D'Alembert comprenait la question de cette manière quand il écrivait : « Il s'agit uniquement d'expli- » quer un fait incontestable : le » passage de l'esprit de ses sensations » aux objets extérieurs, et non pas » de le prouver *. » Si, aujourd'hui, on la comprend autrement, on se pose une question insoluble : jamais la philosophie, jamais la science ne démontrera la réalité du monde extérieur. Ce monde sera toujours un rêve, une illusion : comment serait-il autre chose, quand LA PENSÉE HUMAINE, LA SEULE PUISSANCE QUI LE POSE, PARTANT DE L'HYPOTHÈSE QU'IL N'EXISTE PAS, ARRIVE NÉANMOINS, DANS SON DÉVELOPPEMENT NATUREL, A LE POSER COMME EXIS-

* D'Alembert, *Pensées sur la philosophie*, IV, p. 230 et 228, édition Charpentier.

Sans doute les objets matériels que nous venons de découvrir pour ainsi dire hors de nous, ne sont pas encore conçus par nous comme la cause de nos sensations ; non — cette conception viendra plus tard — les choses existent en ce moment pour moi sous une forme beaucoup plus simple : il n'y a pas encore pour moi des sensations et des objets qui les produisent, et je ne vais pas, dans ma pensée, du premier de ces faits au second ; il y a tout simplement des objets sentis : *materia sentita*, c'est-à-dire des sensations que je réalise en dehors de moi et dont je fais des objets sentis. Voilà ma pensée pour le quart d'heure, et cette manière dont je conçois les choses est encore aujourd'hui la pensée du peuple : le peuple n'a pas des sensations auxquelles il conçoit et suppose des causes, il sent des objets ; voilà la pensée naturelle, c'est d'elle qu'il faut rendre compte et non de la pensée travaillée et refaite par les philosophes [1].

Après avoir découvert le vide et les corps qui le continuent sous une forme résistante, ma main revenant sur mon corps avec des idées nouvelles, je le subsume à son tour sous ces idées et le conçois, par là, comme étant, lui aussi, une continuation de cette réalité infinie,

TANT ? et cela, non pas, comme on l'a dit, sous l'influence de perceptions surnaturelles, mais sous l'influence d'illusions dont l'évidence a été rendue palpable.

[1] En général on demande à la philosophie des choses impossibles et absurdes : ce qu'on lui demande, ce n'est pas l'explication des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et véritablement, telles que la nature ou Dieu les ont faites ; c'est l'explication des choses telles que nous les avons rêvées. En d'autres termes, nous voulons qu'elle nous démontre la réalité de nos rêves, et si elle n'y parvient pas nous la tenons pour impuissante et vaine, et notre mépris pour elle remplace notre premier amour. — Nous voulons que les choses soient d'une certaine manière ; si la science arrive à nous démontrer le contraire, c'est la science qui est folle et nous qui avons raison !

comme étant lui aussi une continuation de LE *étendu :* je dis, parlant toujours dans mon verbe intérieur : LE MOI; puis, tout ausitôt, opposant dans ma pensée le monde que je viens de découvrir et le moi, opposant dans ma pensée ces deux formes de LE, j'ajoute : LE NON MOI. Voilà l'origine de cette double conception par laquelle, identifiant sous un même mot : LE, la vie et la matière, moi et le monde, je les oppose dans ma pensée et les subordonne l'un à l'autre : le monde au moi, la réalité imaginée à la réalité perçue.

Dans le monde imaginaire que nous venons de découvrir ou plutôt de créer, nous avons marché jusqu'ici d'une manière assez sûre et sans rencontrer de sérieux embarras : nos idées acquises par la vue n'ont pas trop gêné notre observation, nous avons pu les écarter pour voir au-dessous d'elles les choses telles que le toucher nous les donne. Mais ici commencent les difficultés sérieuses et véritables : les idées dont je viens de parler couvrent tellement ce qui nous reste à découvrir du monde intellectuel de l'aveugle qu'il vaudrait mieux peut-être le laisser dans l'obscurité. Quelle est, pour un aveugle de naissance, la forme intérieure du vide [1], celle des corps qu'il contient, leur disposition entr'eux dans le vide [2], et leur véritable grandeur ? ce sont là très-probablement des questions insolubles. Quant à moi, je

[1] Ressemble-t-il à notre idée de l'espace ? a-t-il trois dimensions disposées comme nous concevons la longueur, la largeur et l'épaisseur ? quant à sa forme extérieure, nous savons déjà qu'il n'en a point : qu'il est infini.

[2] Par exemple, la manière dont s'arrangent et se disposent dans l'intelligence de l'aveugle les différentes pièces qui composent un appartement, une maison, un palais, etc.

n'essaierai certainement pas de les résoudre, je craindrais de m'égarer dans trop de conjectures, et de tomber dans les erreurs grossières des philosophes qui les ont résolues ; mais je dirai la manière dont leur solution est possible, si elle est possible, et les raisons qui me font douter de sa possibilité.

Si je connaissais parfaitement l'organe du toucher, son principal organe, c'est-à-dire ma main : si j'avais de sa grandeur une perception claire et nette ; de sa forme une idée complète, représentant cette forme en elle-même et dans les modifications accidentelles dont elle est susceptible ; si, de plus, je concevais bien la forme des mouvements que mon bras peut accomplir et accomplit dans le vide, toutes les questions, dont je viens de parler, seraient promptement et facilement résolues : De la forme connue de ma main, j'induirais celle de mon corps et des corps qui l'entourent ; de sa grandeur, j'induirais ou tirerais leur grandeur ; et, au moyen des mouvements de mon bras, je me ferais bien vite une idée de la forme intérieure du vide, etc. Tout se réduit donc à savoir si je puis acquérir les idées dont je viens de parler ; si la sensation toute seule, si le tact tout seul peut me les fournir : je ne le pense pas.

Premièrement, la forme de ma main, sa forme essentielle et permanente, comme celle de tous mes membres, est quelque chose de trop mal déterminé, sensitivement parlant, pour pouvoir être perçu ; j'ai déjà dit que cela n'existe pas pour le tact [1]. — Quant aux modifications

[1] Voyez ci-dessus, p. 89 .

accidentelles dont cette forme est susceptible, pour les comprendre, autrement dit, pour les concevoir, il me faudrait les voir appliquées, si je puis parler ainsi, aux formes parfaitement et nettement déterminées que me donne la vue; tant que je ne fais que les sentir autour des différentes parties de mon corps, comme la forme de ces parties m'est inconnue et qu'elle est pour la sensation quelque chose d'insaisissable, il m'est impossible de deviner par elle les formes accidentelles de ma main. — Il en est de même des mouvements que mon bras ou ma main accomplit dans le vide: pour me représenter ces mouvements sous une forme donnée, il me faudrait les avoir vus se produire autour des formes parfaitement déterminées que me donne la vue : comment, sans cela, me représenter, par exemple, un mouvement circulaire?

Mais, dit-on, est-ce que le cercle n'existe pas pour la sensation ? un objet circulaire, appliqué sur une partie du corps, ou le mouvement circulairement d'un point *résistant*, ne nous donnent-ils pas la sensation du cercle ? et ne pouvons-nous pas, en suivant, pour ainsi dire, cette sensation du doigt, nous représenter sous sa forme le mouvement qui a lieu dans notre bras ? Nullement : la sensation dont on parle, comme forme, n'est pas assez bien déterminée pour être appréhendée, elle ne l'est pas du tout comme cercle [1] : C'est quelque chose d'assez bien déterminé quant à sa nature, de très-mal déterminé quant à sa forme, que je puis facilement

[1] Voyez 1re part., liv. II, chap. III, 2e div., § II, tout ce qui est nécessaire pour qu'un cercle soit déterminé et puisse être perçu par nous. — Voyez encore même liv., chap. IV, § I, 2, p. 294.

saisir sous le premier rapport, comme nous l'avons vu [1], mais qu'il m'est impossible de saisir sous le second : cela n'existe pas sous ce rapport pour la sensation : la sensation ne sait rien des formes et ne peut rien nous en apprendre ; elle ignore aussi bien la forme de la *sensation* accidentelle qui se produit dans l'un de mes membres que la forme de ce membre.

Mais en touchant l'une de mes mains au moyen de l'autre, en la palpant de toutes les manières possibles...? vous arriverez à préciser de plus en plus les idées déjà acquises, celles dont j'ai déjà parlé [2] ; mais parce que vous ignorez la forme de votre main qui touche aussi bien que celle de votre main qui est touchée, parce que vous n'avez aucune idée des mouvements qu'elle exécute autour de votre main touchée, vous n'arriverez jamais à acquérir une notion de votre main qui ressemble à celle que vous en avez aujourd'hui. C'est quelque chose sans doute que cette idée que vous acquérez, mais c'est quelque chose que je ne puis comprendre et qu'il m'est impossible de déterminer verbalement : cela n'est subsumable sous aucune des idées que je possède.

« La main, dit Condillac, a cet avantage qu'elle ne » peut manier un objet, qu'elle ne remarque l'étendue » et l'ensemble des parties qui le composent : elle le » circonscrit. En serrant un caillou, notre statue se fait » l'idée d'un corps différent d'un bâton, qu'elle a tou- » ché dans toute sa longueur : elle sent dans un cube

[1] Voyez ci-dessus, p. 91, la perception de la réalité matérielle.

[2] Voyez, ci-dessus, tout le commencement de ce paragraphe.

» des angles qu'elle ne peut trouver dans un globe : elle » n'aperçoit pas la même direction dans un arc et » dans un jonc bien droit. En un mot, elle distingue » les choses solides, suivant la forme que chacune fait » prendre à sa main... En maniant tour-à-tour des » globes, des cubes et d'autres figures, elle sera frappée » de la différence des formes que prennent ses mains. » Un peu plus loin Condillac ajoute : « Notre statue étu» diera surtout la forme de cet organe avec lequel elle » manie les corps, » et il conclut : « Elle acquiert » donc les idées de plusieurs sortes de figures [1]. »

Que d'illusions entassées dans ce court passage : — *La main a cet avantage de ne pouvoir toucher un objet qu'elle ne remarque l'étendue et l'ensemble des parties qui le composent* : L'étendue, oui ; l'ensemble, oui encore ; mais il ne s'agit pas de cela, il s'agit de la forme qui détermine cet ensemble et en fait telle ou telle figure ; cette forme, comment la devinera-t-elle ? qui la lui révélera ? — *Elle circonscrit tout cet ensemble*, dites-vous ; eh ! qu'importe, si dans ce moment-là même elle ignore la forme dans laquelle elle le circonscrit ? — *En serrant un caillou, notre statue se fait l'idée d'un corps différent d'un bâton ; elle sent dans un cube des angles qu'elle ne peut trouver dans un globe*, etc. : Je le crois aussi : oui, elle perçoit entre ces choses, quand elle les manie simultanément [2], cer-

[1] CONDILLAC, *Traité des sensations*, 2e part., ch. VIII, §§ 7, 8 et 19.

[2] J'ajoute *simultanément*, car le passé dont se sert Condillac : *qu'elle* A TOUCHÉ *dans toute sa longueur*, rendrait justement cette perception impossible : la comparaison au moyen de laquelle je parviens à saisir la différence de deux choses, leur diffé-

taine différence et la retient; mais cette différence, quelle est-elle? Ressemble-t-elle à celle sous laquelle je me représente aujourd'hui un caillou ou un bâton, un cube ou un globe? pas le moins du monde; et voilà l'illusion! Cette différence est quelque chose qu'il m'est impossible de déterminer verbalement, quelque chose qui ne tombe sous aucune de mes idées acquises: c'est quelque chose qui peut rendre à la statue le même service que me rendent mes idées de caillou ou de bâton, de cube ou de globe, mais je ne sais pas ce que c'est et si je veux le deviner, je prends pour lui, trompé par l'illusion, une chose qui ne lui ressemble en rien: — *En un mot, elle distingue les choses solides suivant la forme que chacune fait prendre à sa main*: mais il faudrait pour cela qu'elle connût la forme de sa main; sans cette connaissance elle ne saurait faire dans le monde des formes aucune véritable découverte, aucune découverte qui ressemble à ce que nous connaissons aujourd'hui de ce monde: — *Cette forme*, dites-vous, *est la première chose qu'elle étudiera*: mais comment l'étudiera-t-elle? avec quoi l'étudiera-t-elle? qui la lui révélera? — *En maniant tour-à-tour des globes, des cubes et d'autres figures, elle sera frappée de la différence des formes que prennent ses mains*: Oui, sans doute; mais elle ne saurait déterminer, comme je le fais aujourd'hui, la nature de ces formes, il faudrait

rence idéelle, celle qui, prise avec l'article, constitue leur idée concrète, est impossible du passé au présent. Cela est de toute évidence et le contraire serait une contradiction (Voy. d'ailleurs, sur cette comparaison, *Hist. de l'intell.*, 1re part. liv. II, 1° ch. I, §§ III et IV; 2° le chapitre III, partout, mais surtout la 1re division.

pour cela qu'elle connût la forme des objets qu'elle touche, elle ne la connaît pas. La théorie de Condillac roule ici dans un cercle : il essaie, mais en vain, de tirer la connaissance qu'il a des formes matérielles de la connaissance qu'il croit avoir de sa main ; et celle-ci, il la tire de la connaissance qu'il croit avoir des objets matériels.

Deuxièmement, la grandeur de ma main est une chose dont certainement l'aveugle de naissance a une idée, mais comme cette idée sort d'une autre origine que la nôtre, comme elle a pour déterminant un déterminant tout différent, c'est une chose dont il nous est impossible de parler et que jamais peut-être nous ne parviendrons à nous représenter mentalement. Mais j'ai longuement discuté cette question dans un premier volume [1], je ne reviendrai pas ici sur cette discussion et je conclus :

Pour résoudre toutes les questions relatives à la forme, à la grandeur et à la disposition des objets considérés par rapport au toucher, il nous faudrait une connaissance que nous n'avons pas et que la sensation ne saurait nous donner. Par conséquent, il nous est absolument impossible de pénétrer plus avant que nous ne l'avons fait dans la conception du monde telle que la possède un aveugle-né, absolument impossible de rien déterminer quant à la forme de ce monde. Nous verrons bientôt comment le toucher, se développant sous le regard de l'œil et pour ainsi dire sous sa direction,

[1] Voyez 1re part., liv. II, chap. III, 2e div. § III.

acquiert tout d'abord une idée de sa forme à lui et de sa grandeur, puis, au moyen de cette idée, guidé par elle, éclairé par elle, devine la forme et la grandeur des objets. C'est donc la vue qui fournit au toucher les notions dont il a besoin pour entrer en exercice et sans lesquelles il s'exercerait vainement pour nous, sans lesquelles il ne nous apprendrait rien de ce qu'il nous apprend aujourd'hui ; c'est la vue qui fait son éducation et lui enseigne ce que plus tard il ne fera que nous répéter, c'est la vue qui est le sens éducateur et non lui, comme l'ont dit Buffon, Condillac et généralement tous les philosophes [1].

Cependant l'aveugle de naissance doit se faire et se fait de la grandeur des objets, de leur forme et de leur disposition dans le vide, une idée qui n'a pas la vue pour principe. Oui, sans doute, mais cette idée diffère essentiellement de celle que nous nous en faisons nous-mêmes, et, quant à moi, il m'est absolument impossible

[1] « Si la main avait un plus grand » nombre de parties, qu'elle fût, par » exemple, divisée en vingt doigts, » que ces doigts eussent un plus grand » nombre d'articulations et de mou- » vements, il n'est pas douteux que » le sentiment du toucher ne fût infi- » niment plus parfait dans cette con- » formation, qu'il ne l'est, parce que » cette main pourrait alors s'appli- » quer beaucoup plus immédiate- » ment et plus précisément sur les » différentes surfaces du corps ; et si » nous supposions qu'elle fût divisée » en une infinité de parties toutes » mobiles et flexibles, et qui pussent » toutes s'appliquer en même temps » sur tous les points de la surface » des corps, un pareil organe serait » une espèce de géométrie universelle » par le secours de laquelle nous au- » rions, dans le moment même de » l'attouchement, des idées exactes » et précises de la figure de tous les » corps » (BUFFON, *Hist. nat. de l'homme, des sens en général*).

Tout cela est vrai, mais à une condition : c'est que je connaîtrai cette forme infiniment multipliée du toucher ; si je ne la connais pas, toute sa géométrie est perdue pour moi. Qui me donnera cette connaissance ? le toucher ? c'est impossible, il ignore lui-même la forme dont il est doué ; la vue seule peut nous la faire connaître, et nous donner cette connaissance.

Les philosophes ont trop vanté l'excellence du toucher ; par lui-même

de rien déterminer relativement à cette idée ; quelle est-elle ? je n'en sais rien. C'est quelque chose, sans doute ; mais, premièrement, ce n'est pas l'idée sous laquelle je me représente le monde ; deuxièmement, c'est quelque chose qui n'en a ni la clarté, ni la précision, ni même la forme ; troisièmement, c'est une chose qui m'est inconnue. Pour nous, le principe de nos idées de forme et de grandeur, c'est la vue et je ne puis rien comprendre à ces idées de grandeur et de forme qui ont la sensation pour principe ; tout ce que je sais, c'est que ces idées n'ont rien de commun avec les miennes que ce que j'ai dit d'abord.

Et pourtant, c'est une chose si naturelle, à ce qu'il nous semble qu'un aveugle-né, un enfant, qui possède tous ses membres, quand il a acquis la faculté de s'en servir et qu'il se joue parmi les objets, les touche, les palpe, les embrasse et tourne autour d'eux, acquiert des idées des formes matérielles en tout semblables aux nôtres, que nous avons bien du mal à ne pas la regarder comme vraie. Cela nous semble naturel à cause de l'illusion sous laquelle nous sommes placés : nous ne pouvons pas nous mettre à la place du pauvre enfant

ce sens n'a qu'une médiocre importance ; comme l'odorat, l'ouïe et le goût, il ne nous entretient jamais que de lui-même ; ses dépositions sont toujours relatives à lui : à propos de la nature des objets, il nous donne sa manière d'être à lui en les touchant, rien de plus ; à propos de leur forme, c'est la sienne, la sienne seule qu'il nous révèle ; et encore, quand la vue ou le tact la lui ont fait connaître, car par lui-même, encore un coup, il ne la connaît pas. Voilà toute son importance ! Ah ! sans doute, quand la vue l'aura instruit, quand, par elle, il sera devenu géomètre, il pourra la remplacer dans une foule de cas et nous donner des connaissances qu'elle ne nous eût jamais données ; mais cette importance il la doit à l'éducation, c'est la vue qui la lui communique, c'est elle qui le fait géomètre et lui donne cette intelligence des formes que nous admirons en lui, mais qui ne lui appartient pas.

dont je viens de parler, et, malgré tous nos efforts pour les écarter, nos idées acquises par la vue viennent toujours se substituer à celles que nous cherchons et se jouent de nous et de nos conceptions. Voulez-vous déjouer ces illusions? Ne prenez pas ainsi à la fois tous les mouvements de l'enfant: c'est la masse qui vous trompe; prenez-en un, suivez-le, et montrez qu'il peut donner l'espace ou toute autre forme solide. Je ne dis pas que vous ne le trouverez pas, je dis que je l'ai cherché longtemps sans pouvoir le trouver. Cherchez donc à votre tour le mouvement dont je veux parler, mais, en le cherchant, n'oubliez pas une chose, c'est qu'un mouvement senti, soit du bras, soit de la main, soit de la jambe, etc., par lui-même et tant qu'il reste purement senti, n'a pas de forme [1], qu'il prend partout et toujours celle des figures visibles ou sensibles auxquelles il s'associe, et que la figure sensible est toujours et partout quelque chose de trop vague, de trop mal défini pour donner à ce mouvement une forme parfaitement déterminée et qui puisse nous servir à deviner soit la forme intérieure du vide, soit celle des corps qu'il contient.

Parmi les connaissances que nous cherchons, il en est une cependant que nous pouvons encore donner comme très-positive, la voici : — Ma main, revenant sur mon corps, après avoir découvert le vide, y constatera cer-

[1] En lui-même ce n'est pas un mouvement à proprement parler, je ne puis l'appeler mouvement qu'en l'envisageant non en lui-même, mais dans l'idée sous laquelle je le subsume. En lui-même c'est un changement, une modification survenue non dans la position de mon bras ou de ma main, mais dans sa nature; par conséquent quelque chose qui tient de la *résistance* et n'a rien de commun avec le mouvement.

tainement entre les parties qui le composent ces intervalles qui séparent quelques-unes d'entr'elles et que la sensation pure du Corps-humain est impuissante à nous livrer [1]. Le corps ainsi cesse d'être une masse indigeste, il prend une forme harmonique et devient un tout composé de parties libres et indépendantes : *artus nostri*. Mais quelle est la forme vraie et la grandeur de toutes ces parties ? C'est ici que l'obscurité se produit et que l'illusion, quand nous voulons sonder cette obscurité, vient se mettre à la place de nos perceptions.



Le lecteur aura sans doute remarqué dans ce qui précède, entre ma pensée d'aujourd'hui et celle d'il y a deux ans, surtout à propos de la substance, une différence assez notable : je suis revenu, sur ce point, à peu près complètement, aux idées de mon illustre et bien aimé maître [2]; l'ordre historique, dont je ne pouvais pas m'écarter, m'y a fatalement ramené. Il en est de la formation de nos idées comme de la mise en perspective de certains édifices : avez-vous bien choisi, bien deviné vos premières lignes ? toutes les autres sont alors fatalement données : elles viennent se placer d'elles-mêmes dans votre dessin ; vous n'avez plus qu'à les suivre, ce sont elles qui vous conduisent et vous dirigent. Que de

[1] Voyez ci-dessus : 1° p. 38 et s.; 2° p. 88, note 1.

[2] Voyez *Leçons de logique*, IIe leçon.

philosophes se sont trompés dans la formation dont je parle, parce que, comme nous, ils avaient mal commencé et suivaient, au hasard, je ne sais quel ordre faux, dans lequel aucune des idées qu'ils cherchaient à saisir et à préciser n'était clairement déterminée.

FIN DE LA PREMIÈRE PÉRIODE.

CRITIQUE DE CONDILLAC

SERVANT DE SUPPLÉMENT

A NOTRE HISTOIRE DU TACT.

(Voyez ci-dessus la 1re partie du § II.)

Condillac, avant nous, a fait l'histoire du tact [1] ; mais partout cette histoire diffère de la nôtre. Sur plusieurs points, ces différences peuvent embarrasser le lecteur et l'arrêter : les observations suivantes l'aideront à se déterminer. Ces observations, d'ailleurs, ne sauraient être absolument inutiles : elles feront mieux comprendre notre propre théorie en la comparant à celle d'un autre : rien n'éclaire une pensée comme la comparaison.

I. « Notre statue privée de l'odorat, de l'ouïe, du » goût, de la vue et bornée au sens du toucher existe » d'abord par le sentiment qu'elle a de l'action des par- » ties de son corps les unes sur les autres, et surtout » des mouvements de la respiration : voilà le moindre » sentiment où l'on puisse la réduire. Je l'appelle *senti-* » *ment fondamental* [2]. »

[1] Voyez son *Traité des sensations*, 2e partie.

[2] Chapitre I, § 1.

Je ne saurais admettre tout d'abord cette analyse du *sentiment fondamental;* j'y trouve trois choses à reprendre : — 1° Qu'est-ce que Condillac entend par le *sentiment que la statue a de l'action des parties de son corps les unes sur les autres ?* Je ne le devine pas très-bien : la statue, en effet, est toujours supposée immobile; ses bras, ses mains sont en repos, elle ne se sert encore ni des uns ni des autres [1]. Veut-il dire, par là, que la statue a le sentiment des différentes parties dont son corps est formé, qu'elle les sent constamment en contact les unes avec les autres ? Ce serait employer, pour dire une chose bien claire, une manière de parler bien obscure. Mais non, Condillac ne veut pas dire cela : Condillac est de ceux qui localisent l'âme au cerveau et lui refusent le sentiment des parties où elle n'est pas [2]. Qu'est-ce donc qu'il veut dire? je ne le sais pas, je ne le vois pas. Peut-être, à la rigueur, peut-on l'imaginer, le concevoir; le sentir, c'est impossible : cela n'existe pas pour la sensation, et, pour cette raison, ne devait pas se trouver dans le *sentiment fondamental ;* c'est un rêve, sinon une erreur de l'imagination : — 2° Condillac oublie de mentionner, dans le sentiment fondamental, le sentiment qu'à chaque instant la statue a de son corps et des différentes parties qui le composent, celui qu'à chaque instant elle a de l'action sur elle du milieu qui l'entoure et des agents dont il est formé [3]; et, pourtant, voilà le

[1] En effet, ce n'est qu'au chapitre IV de la 2e partie que Condillac donne à sa statue l'usage de tous ses membres, et lui permet de s'en servir, de les mouvoir.

[2] Voyez ci-dessus, § I, p. 30 et suiv.

[3] Voyez ci-dessus § I, 1° p. 30; 2° p. 22 et suiv., 58 et suiv.

fait capital, le fait important, et, peut-être le seul à mentionner ici ; soit système, soit oubli véritable, de ce fait Condillac ne dit mot ; — 3° En revanche, il place dans le *sentiment fondamental* un fait insignifiant et tout-à-fait inutile à l'œuvre qu'il se propose, savoir : le sentiment du mouvement respiratoire. Il est si vrai que ce sentiment est chose insignifiante, et qu'il n'importe en rien à l'histoire du tact, que Condillac, après l'avoir mentionné ici, n'en reparlera plus et n'en tirera aucun parti.

II. Ainsi Condillac mentionne, dans le *sentiment fondamental,* un fait insignifiant, un autre qui ne s'y trouve pas, et il oublie d'y mentionner les deux seuls faits importants qui s'y trouvent et constituent, pour ainsi dire, à eux seuls ce sentiment. Cet oubli de Condillac l'a entraîné dans une erreur grave et qui a eu sur toute la suite de son travail une bien funeste influence. « Si » notre statue, dit-il au chapitre suivant, n'est frappée » par aucun corps et si nous la plaçons dans un air » tranquille, tempéré et où elle ne sente ni augmenter » ni diminuer sa chaleur naturelle ; elle sera bornée » au sentiment fondamental.....ce sentiment est uni- » forme, par conséquent simple à son égard, elle n'y » saurait remarquer les différentes parties de son corps, » elle ne les sent donc pas les unes hors des autres et » contiguës ... ; il ne lui est donc pas encore possible » de découvrir qu'elle est étendue ... ; elle ne sait pas » qu'elle est étendue [1]. »

[1] Ch. II, §§ 1 et 2.

Tout cela peut être vrai du *sentiment fondamental* tel que le comprend Condillac, je n'en sais rien et ne me donne pas la peine d'examiner ce qu'il en est, il me suffit de voir que cela n'est pas vrai du *sentiment fondamental* tel qu'il est réellement : — 1° *Ce sentiment n'est point uniforme en lui-même ;* il se compose au contraire, de sentiments divers et en grand nombre; non-seulement divers, mais séparés et juxtaposés dans un ensemble particulier sans limites apperçues ou senties : le *Corps-humain* [1]. Si ce sentiment était uniforme, s'il était le même partout : dans mon front, dans mon épaule, dans mon bras, dans ma main, dans mon pied, etc., vous pourriez me toucher dans ces différentes parties sans que je pusse dire jamais, sensitivement parlant, l'endroit où vous m'auriez touché ; je serais toujours obligé, pour le savoir et pour le dire, d'avoir les yeux ouverts et de regarder ; et l'éducation ne saurait m'apprendre à reconnaître ces choses et à les distinguer sensitivement, car elle suppose la diversité dont je parle et m'apprend seulement à associer certaine sensation bien déterminée avec telle partie de mon corps perçue par la vue [2]. Il faut donc admettre avec Destutt de Tracy [3] que les différentes parties dont se compose notre corps répondent chacune par un sentiment différent soit à la main qui me touche, soit à l'action uniforme et constante du milieu qui m'entoure ; d'où résulte, dans ce dernier cas, un *sentiment fondamental*

[1] Voyez ci-dessus, § I, p. 30—46.

[2] Voyez ci-dessus, § I, p. 33 et 37.

[3] *Eléments d'idéologie, idéologie proprement dite*, ch. II.

très-varié dans sa composition, dont toutes les parties existent séparément et sont apperçues, autrement dit, senties à la fois; — 2° *Ce sentiment est simple à l'égard de la statue ;* oui, sans doute, parce qu'elle en est encore à l'apperception passive, uniforme à la fois et confuse, non à l'apperception distincte ; autrement dit, à l'appréhension [1]. Mais survienne un changement dans telle ou telle des parties qui composent son *sentiment fondamental*, et cette partie va se trouver saisie apperceptivement, distinguée des autres et tenue ainsi pendant un certain temps ; après elle, une seconde, une troisième, une quatrième, etc., puis toutes ces parties vont être opposées sensitivement, appréhendées les unes au moyen des autres et perçues chacune sous la forme qui lui est propre, sous la différence qui la caractérise et l'établit dans ma pensée ; — 3° *Elle n'y saurait remarquer les différentes parties de son corps ;* pardon, elle le pourrait certainement, car ces parties lui sont déjà données, dans son *sentiment fondamental*, distinctes et séparées ; et rien ne l'empêche de concentrer sur l'une d'elles, de manière à la saisir au moyen de toutes les autres, son apperception sensible, uniformément répandue sur l'ensemble ; elle ne le fait pas, voilà tout, et elle ne le fait pas parce que l'heure n'est pas encore venue pour elle de le faire ; — 4° *Elle ne les sent donc point les unes hors des autres et contiguës ;* si vraiment ! mais elle les sent de cette manière sans les penser : c'est une chose dont elle a la sen-

[1] Voyez ci-dessus, § I, p. 48 à 53.

sation, autrement dit, l'apperception, sans en avoir la pensée ; — 5° *Elle ne sait donc pas encore qu'elle est étendue;* non, car savoir une chose, dans le sens où l'entend ici Condillac, ce n'est pas seulement l'appercevoir, c'est l'apercevoir et se la parler à soi-même dans son verbe intérieur, autrement dit, c'est l'apercevoir et la penser; mais si elle ne sait pas encore qu'elle est étendue, il lui est très-facile de l'apprendre : tout corps en contact avec elle, mis en mouvement, va lui révéler son étendue [1].

III. « Rendons ce sentiment plus vif, mais en lui » conservant son uniformité ; échauffons, par exemple, » l'air ou refroidissons-le : la statue aura de tout son » corps une sensation égale de chaud ou de froid, et je » ne vois pas qu'il en résulte autre chose, sinon qu'elle » sentira plus vivement son existence. Car une seule » sensation, quelque vive qu'elle soit, ne peut pas » donner une idée d'étendue à un être qui, ne sachant » pas qu'il est étendu lui-même, n'a pas appris à » étendre cette sensation, en la rapportant aux diffé- » rentes parties de son corps [2]. »

Tout cet alinéa est vrai ou à peu près, et, si je le cite, c'est uniquement pour en blâmer le vague et l'imprécision : *La statue sentira plus vivement son existence;* quoi ! c'est sous cette forme légère, avec cette négligence d'analyse et d'expression, comme s'il s'agissait d'une chose peu importante ou parfaitement connue qu'un

[1] Voyez ci-dessus, § II, p. 86 et s. : *premièrement* ..... *deuxièmement* .....

[2] Ch. II, § 3.

petit mot rappelle suffisamment, que vous osez présenter la première et la plus importante de nos perceptions, la plus compliquée, par conséquent la plus obscure et la moins connue ? On peut être clair ainsi, sans beaucoup de peine ; mais on n'apprend rien à personne et l'on ne résout aucune difficulté [1]. Dans ce passage subit d'une température à une autre, le lecteur ne l'a pas oublié, la statue se percevra elle-même : *se met,* sous un phénomène passager : le *chaud*, ou le *froid,* et sous une forme déterminée dans le temps : l'*accident* ou la *naissance*, mais tout cela d'une manière confuse [2].

IV. « Si je la frappe [3] successivement à la tête et » aux pieds, je modifie à diverses reprises son sentiment » fondamental ; mais ces modifications sont elles-mêmes » uniformes, aucune ne peut donc lui faire remarquer » qu'elle est étendue [4]. »

[1] On m'a beaucoup reproché mon obscurité, je la préfère à une clarté stérile. L'obscurité qu'on me reproche tient aux questions mêmes dont j'ai cherché et peut-être trouvé la solution; je n'ai pu l'éviter : *obscuritate rerum sæpe verba obscurantur*, puis-je dire pour ma justification. Je sais bien qu' « un grand nombre de lec- » teurs, comme dit Mme de Staël, con- » vaincus que l'ignorance et la paresse » sont les attributs d'un gentilhomme » en fait d'esprit, croient au-dessous » d'eux de se donner de la peine, et » veulent lire comme un article de ga- » zette les écrits qui ont pour objet » l'homme et la nature » ; mais je ne m'adresse pas à ces lecteurs et peu m'importe leur jugement : *satis sunt mihi pauci*, *satis est unus*, *satis est nullus*.

[2] Voyez ci-dessus, § II, p. 56 à 67.

[3] *Si je la frappe.* Ce mot rappelle la phrase de Buffon citée plus haut : « Le fœtus, dans le sein de sa mère, a » la peau très-déliée, il doit donc sen- » tir vivement toutes les impressions » extérieures ; mais comme il nage » dans une liqueur et que les liquides » reçoivent et rompent l'action de » toutes les causes qui peuvent occa- » sionner des chocs, il ne peut être » BLESSÉ que rarement et seulement » par des COUPS OU DES EFFORTS TRÈS-VIO- » LENTS; *il a donc fort peu d'exercice* » *de cette partie du toucher qui ne* » *dépend que de la finesse de la peau* » *et qui est répandue par tout le* » *corps* * . » : la raison nous persuade médiocrement.

[4] Ch. II, § 4.

* Voyez ci-dessus, p. 23.

Si je la frappe . . . je modifie à plusieurs reprises, ajoutez : et sur différents points.— *Mais ces modifications sont uniformes* : nullement, elles sont diverses, nous l'avons démontré. — *Aucune ne peut donc lui faire remarquer qu'elle est étendue ;* non, mais déjà elle se reconnait MULTIPLE [1].

V. « On demandera peut-être, si étant frappée tout » à la fois à la tête et aux pieds, elle ne sentira pas que » ces modifications sont distinctes. Lorsque je la touche, » ou la sensation qu'elle éprouve occupe si fort sa » capacité de sentir, qu'elle attire l'attention tout » entière ; ou l'attention continue encore de se porter » au sentiment fondamental des autres parties. Dans le » premier cas, notre statue ne saurait se représenter » un intervalle entre sa tête et ses pieds ; car elle ne » remarque point ce qui les sépare. Dans le second, elle » ne le peut pas davantage ; puisque le sentiment fon- » damental ne donne aucune idée d'étendue [2]. »

Dans le premier cas, notre statue ne saurait se représenter un intervalle entre sa tête et ses pieds : non elle ne saurait se le représenter, car se représenter une chose dans le sens où Condillac l'entend ici, c'est l'apercevoir distinctement [3], et que la statue ne l'aperçoit pas de cette manière ; mais si elle ne l'apperçoit pas distinctement, elle l'apperçoit pourtant ; elle l'apperçoit passivement [4], et cela suffit pour apercevoir distincte-

[1] Voyez ci-dessus, § II, p. 82.

[2] Ch. II, § 4.

[3] Voyez ci-dessus, § I, p. 49 et suiv.

[4] Voyez ci-dessus, *ibid.*, p. 48—52.

ment les deux parties séparées par cet intervalle, puisque alors je les *aperçois* dans quelque chose d'*apperçu* qui les sépare ; le *Corps-humain* [1]. Elle peut donc les opposer : appréhender celle-ci au moyen de celle-là, celle-là au moyen de celle-ci [2] ; par suite les distinguer l'une de l'autre, comme elle les distingue de l'ensemble uniformément et passivement apperçu qui les contient, puis reconnaître en elles des parties juxtaposées, par conséquent, les concevoir étendues [3]. Pour tout cela, elle n'a nul besoin de *remarquer l'intervalle qui les sépare*, il lui suffit de l'appercevoir passivement. — *Dans le second, elle ne le peut pas davantage puisque le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue :* Le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue; non sans doute : mais il est étendu, par conséquent il contient déjà cette idée, si je puis parler ainsi, et il dépend de moi d'aller l'y prendre : sa réalité objective est là sous mon regard, je n'ai qu'une chose à faire si j'en veux une idée : la saisir aperceptivement, autrement dit, la percevoir [4].

VI. Je ne suivrai pas Condillac dans les deux alinéas qui font suite à celui qui précède et terminent le chapitre II : ce qu'il y dit est tout-à-fait exact ; mais dans le troisième chapitre Condillac revient sur cette affirmation que *la statue, frappée à la fois sur différents points, ne saurait acquérir par-là l'idée d'étendue*,

[1] Voyez ci-dessus, § II, p. 84, note 1.

[2] Voyez ci-dessus, § II, 1° p. 84 et suiv. ; 2° 1re part., liv II, §§ III et IV.

2° Ire partie, liv, II, §§ III et IV.

[3] Voyez ci-dessus, § II, p. 86.

[4] Voyez *Ibid.*, p. 86.

et je tiens à redire à propos de cette répétition de Condillac ce que j'ai déjà dit.

« Supposons que la statue sente en même temps de » la chaleur à un bras, du froid à l'autre, une douleur » à la tête, un chatouillement aux pieds, un frémisse- » ment dans les entrailles ; elle pourra remarquer ces » manières d'être ... Or, ces manières d'être qu'elle » remarque à la fois, coexistent, se distinguent plus » ou moins, et sont à cet égard les unes hors des autres : » mais parce qu'il n'en résulte aucune contiguïté, ni » continuité, elles ne sauraient donner à la statue » aucune idée d'étendue. Si nous-mêmes nous nous » les représentons comme étendues, ce n'est pas qu'elles » donnent cette idée par elles-mêmes ; c'est que nous » les rapportons à une chose dont les parties, les unes » hors des autres et contiguës, forment un continu[1]. »

Ces manières d'être que la statue remarque à la fois coexistent, se distinguent plus ou moins, et sont à cet égard les unes hors des autres. Tout cela est vrai, peu importe la contradiction qui se trouve entre ces paroles et ce que Condillac a dit plus haut ; oui, peu importe cette contradiction ; tout cela est vrai et c'est un aveu qui mènerait probablement notre philosophe à un autre, si nous avions le temps de le presser un peu. Mais il n'est pas besoin, pour dire ces parties distinctes, de les supposer, comme le fait ici Condillac, en se donnant beaucoup de peine, diversement affectées; il suffit de les prendre telles qu'elles sont en elles-mêmes et sous l'action

[1] Ch. III, § 1.

uniforme du milieu qui m'entoure, par conséquent telles qu'elles sont partout et toujours. — *Mais parce qu'il n'en résulte ni contiguïté ni continuité ;* sans doute les parties que vous prenez, celles que vous nommez, ne forment pas continuité : elles sont séparées dans le *Corps-humain ;* mais pourquoi ne les prenez-vous pas au contact ? qui vous en empèche ? Ces parties formeraient alors contiguïté.— *Elles ne sauraient donner à la statue aucune idée d'étendue :* prises comme vous les prenez, cela est évident ; mais, encore un coup, qui vous empêche de les prendre les unes à la suite des autres, juxtaposées et contiguës ? Au lieu de prendre votre bras, votre tête, votre pied, etc., prenez tout de suite les différentes parties qui composent votre bras, savoir : la main, l'avant-bras, le bras, l'épaule ; ou celles qui composent votre main, savoir : la première phalange de vos doigts, la deuxième, la troisième [1], la main et le poignet ; placez la chaleur dans l'une, le froid dans l'autre, etc., et dites-moi si vous n'avez pas alors un continu de modifications diverses, de sensations différentes ? — *Si nous-mêmes, nous nous les représentons comme étendues, c'est que nous les rapportons à une chose dont les parties, les unes hors des autres et contiguës, forment un continu.* Ce continu, c'est mon corps, sans doute, mon corps perçu par la vue ; mais je voudrais bien savoir qu'est-ce qui m'a appris à associer mes sensations tactiles avec cet ensemble de couleurs ; qu'est-ce qui m'a appris à les rapporter, quand elles sont

[1] Les phalangettes, les phalangines et les phalanges.

toutes les mêmes suivant Condillac, à des parties diverses et parfaitement séparées : à mon bras, à ma main, à mon front, à mon pied, à ma jambe, etc ? En verité ! je voudrais entendre un disciple de Condillac me résoudre cette difficulté ; il finirait par avouer, j'en suis sûr, que toutes les parties dont notre corps se compose, sont distinctes pour la sensation aussi bien que pour la vue ; et cela non-seulement quand elles sont diversement affectées, mais toujours ; qu'elles sont séparées pour l'une comme pour l'autre, et formées de la même manière par de petites parties à peine discernables qui se juxtaposent et se continuent : le *minimum visible* pour la vue, et le *minimum sensible* ou *tactile* pour le tact. Il est vraiment étonnant qu'une proposition aussi simple, aussi parfaitement évidente soit encore contestée ! D'où peut venir cet acharnement des plus grands esprits à repousser des vérités évidentes ? de ce qu'ils imaginent au lieu d'observer, espérant atteindre par la méditation ce qu'ils trouveraient sûrement s'ils voulaient se donner la peine de voir et de sentir.

VII. Il y a peut-être dans Condillac de ces étourderies dues à la méthode moins que partout ailleurs : il observe plus souvent qu'il ne calcule et cherche à voir bien plus qu'à deviner ; mais en revanche on y trouve des erreurs dont il est impossible de deviner la cause ; celle-ci, par exemple, qui n'a vraiment pas sa raison d'être : « S'il lui arrive, dit-il, toujours en parlant de » sa statue, s'il lui arrive de conduire sa main le long

» de son bras, et sans rien franchir sur sa poitrine, sur
» sa tête, etc., elle sentira, pour ainsi dire, sous sa main
» une continuité de moi [1] . . . » Pourquoi sous sa main seulement? n'en serait-il pas absolument de même sous la main d'un autre? Quelle raison, s'il vous plaît, s'y oppose? est-ce la main de la statue qui fait cette continuité dont vous parlez, ou ne fait-elle, au contraire, que de la révéler?

[1] Ch. V, § 3.

TABLE.

Ire PÉRIODE DE L'HISTOIRE.

Le TACT.

§ I.

§ II.

§ III.

ERRATUM.

Page 24, note 1, au lieu de : *Voyez aussi la* 1re *page, note* 1, lisez : *Voyez aussi la page* 18, *note* 1.

Lorenz

DU MÊME AUTEUR.

A LA MÊME LIBRAIRIE.

HISTOIRE DE L'INTELLIGENCE,

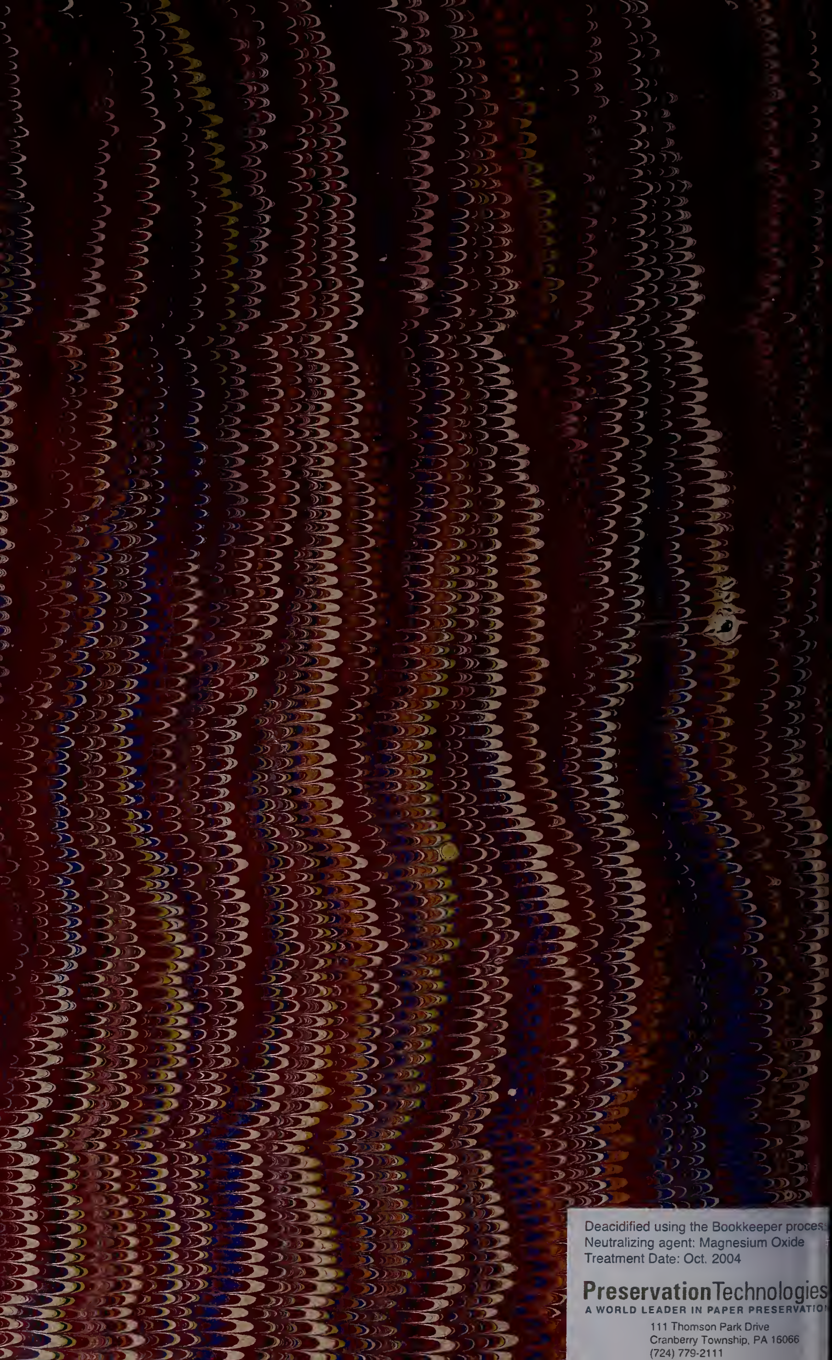
1re Partie : *Théorie de l'Intelligence.*

Un volume in-8° de 486 pages, avec figures. — 7 fr. 50.

Pour paraître prochainement :

HISTOIRE DE L'INTELLIGENCE,

2e Période : **La Vue,** *histoire de son développement.*



Deacidified using the Bookkeeper process
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Oct. 2004
PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111




LIBRARY OF CONGRESS
0 013 314 288 5